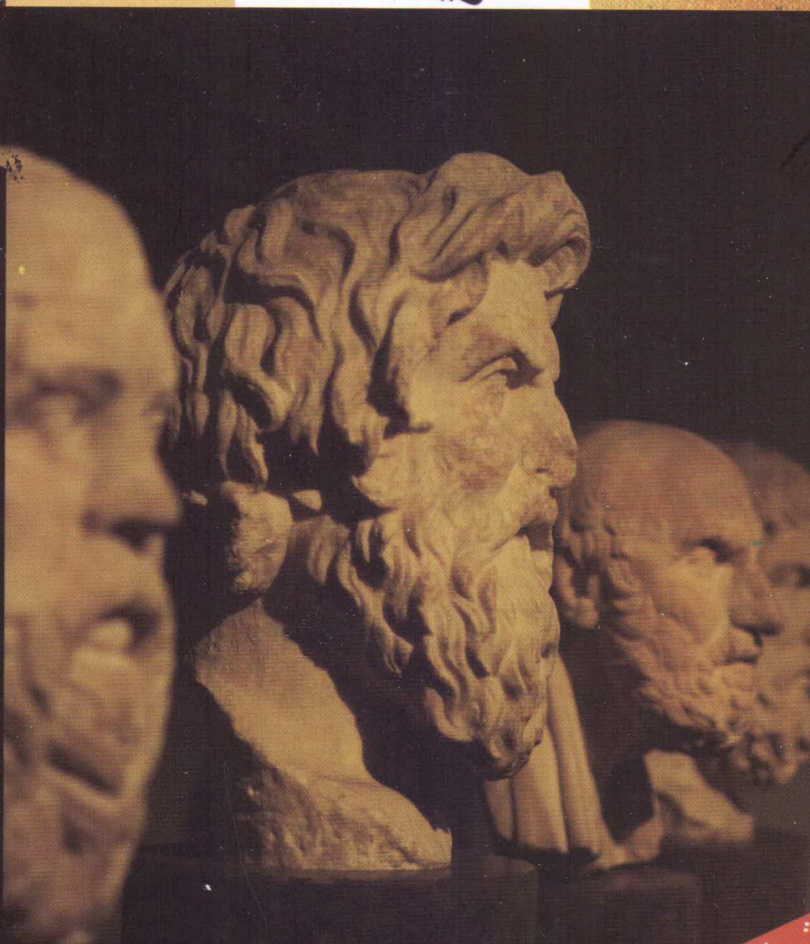
المركز القومى للترجمة

محاضرات في

الفلسفة

أندريه لالاند



ميراث الترجمة

ترجمة القسم الأول: أحمد حسن الزيات

ترجمة القسم الثانى: يوسف كرم

مراجعة: طه حسين

تقديم: عبد الرشيد الصادق محمودى

1787

لهذه المحاضرات التى ألقاها الفيلسوف الفرنسى الكبير أندريه لالاند (1867 - 1964) أهمية خاصة؛ فلعلها السجل الباقى الوحيد من الدروس التى ألقاها مجموعة من الأساتذة الأجانب فى الجامعة المصرية فى أواخر العشرينيات من القرن الماضى. يضاف إلى ذلك أن الترجمة من عمل علمين من أعلام مصر: أحمد حسن الزيات ويوسف كرم، وقد راجع الترجمة طه حسين.

تصميم الغلاف: مروة أحمد

محاضرات فى الفلسفة

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

سلسلة ميراث الترجمة
المشرف على السلسلة: مصطفى لبيب

- العدد: 1787
- محاضرات فى الفلسفة
- أندريه لالاند
- أحمد حسن الزيات، ويوسف كرم
- طه حسين
- عبد الرشيد الصادق محمودى
- اللغة: الفرنسية
- 2015

هذه ترجمة لمحاضرات فى الفلسفة

للأستاذ أندريه لالاند André Lalande

شارع الجبلاية بالأوبرا- الجزيرة- القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

أندريه لالاند

محاضرات فى الفلسفة

القسم الأول: دروس فى التراجع

ترجمة: أحمد حسن الزيات

القسم الثانى: نفسية الأحكام التقويمية

ترجمة: يوسف كرم

مراجعة: طه حسين

تقديم: عبد الرشيد الصادق محمودى

2015

لالاند، أندريه، ١٨٦٧ ـ ١٩٦٤.
محاضرات فى الفلسفة/ أندريه لالاند؛ تقديم:
عبد الرشيد الصادق محمودى؛ مراجعة: طه
حسين. ـ القاهرة : المركز القومى للترجمة، ٢٠١٥.
١٥٦ص؛ ٢٤ سم.
المحتويات: القسم الأول: دروس فى التراجع/
ترجمة: أحمد حسن الزيات. ـ القسم الثانى:
نفسية الأحكام التقويمية/ ترجمة: يوسف كرم.
تدمك ٧ ٠٢١٦ ٩٢ ٩٧٧ ٩٧٨
١ ـ الفلسفة ـ مقالات ومحاضرات.
أ ـ محمودى، عبد الرشيد الصادق. (مقدم)
ب ـ طه حسين، طه بن حسين بن على بن سلامة،
١٨٨٩ ـ ١٩٧٣ (مراجع)
ج ـ العنوان.
رقم الإيداع بدار الكتب ٧٨٥٣/ ٢٠١٥
I. S. B. N 978 - 977- 92 - 0216 - 7

ديوى ١٠٤

المحتويات

تقـــديم

دأبت جامعة القاهرة منذ نشأتها كجامعة أهلية فى ١٩٠٨، على دعوة أساتذة أجانب للتدريس فيها. وفى هذه المرحلة جاء إلى الجامعة مجموعة من كبار المستشرقين: ثلاثة إيطاليين هم جويدى ونالينو وسانتيللانا، وفرنسيان هما لويس ماسينيون وجاستون فييت، وإسبانى هو الكونت دى جلاررزا.

واستمر هذا التقليد متبعًا عندما أصبحت الجامعة تابعة للدولة فى سنة ١٩٢٥، وسميت بالجامعة المصرية. ولكن نلاحظ أن الأساتذة الأجانب الذين زاروا الجامعة فى هذه المرحلة لم يكونوا كلهم من المستشرقين. فإلى جانب المستشرقين بول كازانوفا ونالينو (الذى عاد ليدرس فى الجامعة من ١٩٢٧، حتى ١٩٣٢) وآربرى وبول كراوس ويوسف شاخت، كان هناك اثنان من كبار أساتذة الفلسفة الفرنسيين وهم إميل بربيه (صاحب تاريخ الفلسفة المشهور) وأندريه لالاند (صاحب القاموس الرائع للمفردات الفلسفية)، وذلك بالإضافة إلى ألكساندر كواريه (الذى كان متخصصًا فى تاريخ العلوم، لكنه كان يشتغل بالفلسفة أيضًا).

ومن الملاحظ أيضًا أننا نعرف بقدر كبير من الوضوح ما ألقاه الأساتذة الأجانب من دروس فى المرحلة الأولى من تاريخ الجامعة. فقد حفظت ونشرت محاضرات جويدى ونالينو وسانتللانا وماسينيون؛ وبإمكاننا إذن أن نبحث بسهولة تأثيرهم فى طلابهم المصريين مثل طه حسين ومصطفى عبد الرازق وعلى عبد الرازق. ولكننا لا نعرف الكثير عن دروس الأساتذة الأجانب فى المرحلة الثانية: فلم يحفظ منها - فيما أعلم - إلا الدروس أو بعض الدروس التى ألقاها لالاند، والتى نقدم لها الآن. وليس من السهل إذن أن نعرف تأثير هؤلاء الأساتذة على طلابهم المصريين مثل محمود الخضيرى وعثمان أمين، ومصطفى حلمى.

ومن حسن الحظ إذن أن بقيت لنا دروس لالاند أو بعض دروسه التى يعاد نشرها الآن فى طبعة ثانية. والكتاب كما يظهر على صفحة الغلاف يتألف من قسمين: مجموعة من المحاضرات عنوانها «دروس فى التراجع»، وقد ترجمها أحمد حسن الزيات؛ ومجموعة أخرى تحت عنوان «نفسية الأحكام التقويمية» وقد ترجمها يوسف كرم. وفى هذه الحالة الأخيرة نجد فى الكتاب النص الأصلى الفرنسى للمحاضرات المعنية إلى جانب الترجمة العربية.

ولد أندريه لالاند فى سنة ١٨٦٧، وتوفى عن عمر يناهز المائة سنة (فى ١٩٦٤). وحصل على الدكتوراه فى سنة ١٨٩٩، ونشرت الرسالة تحت عنوان يمكن ترجمته كما يلى: «فكرة الانحلال الموجهة على النقيض من فكرة التطور»[1]. وقد أعيد طبع هذا العمل فى صورة منقحة تحت عنوان «الأوهام التطورية»(١٩٣٠)[2]. وفى هذا العمل المبكر يضع لالاند أسس تفكيره فيما بعد. ولا تستثنى من ذلك دراساته التى تضمنها هذا الكتاب الذى نقدمه اليوم. فالفكرة الموجهة التى يشير إليها - أى الانحلال - معارضًا بها مفهوم التطور هى نفسها الفكرة التى تستند إليها هذه الدراسات بعد أن أصبح لالاند يفضل الحديث - لأسباب ستتضح فيما يلى - عن «التراجع» (involution) بدلاً من الانحلال.

يشرح لالاند هذا المفهوم فى الدرس الأول بعنوان «التطور». فهو كما يقول معارض مفهوم التطور كما عرضه هربرت سبنسر. التطور فى مفهوم سبنسر يتألف من حركتين متكاملتين: تحقيق مزيد من التباين (بعد تجانس) ومزيد من التكامل بين الوظائف. كلتا الحركتين - كما يقول لالاند فى شرح سبنسر - تسيران جنبًا إلى جنب. ويضرب على ذلك مثلاً بالنظام الاجتماعى الذى تتمايز فيه الوظائف (فهناك الطبيب والمهندس والضابط والقاضى وغير ذلك من أصحاب المهن والتخصصات الأخرى) وتتكاتف فيما بينها فى نظام من تقسيم العمل (كما يريد دوركيم). أما لالاند فيرى أن فى التطور حركة أخرى تسير فيها الأمور فى الاتجاه المضاد، بحيث ترجع إلى شكل من أشكال التجانس. ولكن التراجع فى

---

(1) L'Idée directrice de la dissolution a l'opposé à celle de l'évolution.

(2) Les illusions évolutionnistes.

هذه الحالة ليس انحلالاً أو هدمًا أو تدميرًا أو موتًا كما قد يبدو لأول وهلة. بل هو شكل من أشكال التقدم أو الرقى تعود فيه الظواهر إلى الاندراج فى وحدة عامة شاملة.

وتزيد الفكرة وضوحًا فى المحاضرة الثانية التى عنوانها «الفن والذاتية» فلاشك فى رأى لالاند أن الفردية عامل أساسى فى الفن، ولا سيما الفن العظيم كما نجده فى شكسبير أو فكتور هوجو. فالأعمال فى هذه الحالة تتميز بالأصالة والطرافة. غير أن الفن إن كان ينشأ من الفردية، فإنه لا يطمح إلى إيجادها أو زيادتها. بل هو يطمح على عكس ذلك إلى تجاوز فردية صاحبه كى يصبح عالمًا أو إنسانًا أو خالدًا.

ثم يعمم لالاند الفكرة فيطبقها فى سائر الدروس على مشكلات ومجالات فلسفية متعددة: القيم المعيارية (الحقيقة والأخلاق والجمال)، والمكان والزمان وما إلى ذلك. ويؤكد على دور العقل الدائم فى العودة إلى إسباغ طابع عام من التنظيم والوحدة رغم التغيرات والاختلافات والنزعات التشكيكية والنسبية.

وعلى ضوء ما تقدم يبدو أن لالاند كان فيلسوفًا محافظًا - باعتدال. فهو يعترف بالتغير بل ويؤمن بضرورته، ولكنه يؤمن بأن العقل يعود بعد التغيرات وأوجه التباين إلى فرض رؤيته الواحدة. لذلك يوصف لالاند بأنه فيلسوف عقلانى.

وتبقى كلمة أخيرة عن ترجمة هذه النصوص. فقد أبلى المترجمان بلاء حسنًا، فقدما نصا عربيا يتميز بفصاحة الأسلوب وجزالته، ووفقا فى كثير من الحالات فى التعبير عما يعنيه المؤلف. ولكن النص العربى يعيبه أحيانًا بعض الغموض الذى قد لا تسهل إزالته إلا بالرجوع إلى الأصل الفرنسى (إذا كان القارئ يعرف الفرنسية). كما وقعت بعض الأخطاء هنا وهناك، ومثال ذلك الحديث عن «الدوال» ترجمة فيما يبدو لكلمة (foncontions) الفرنسية. وهى كلمة ذات معان متعددة. فهى فى الرياضيات والمنطق تشير بالفعل إلى «الدوال»، ولكنها فى السياق الذى نحن بصدده - سياق علوم الحياة والمجتمع - تدل على الوظائف «المتباينة المتكاملة فى إطار نظام عضوى».

ولكن ينبغى ألا ننسى أننا هنا فى بواكير عصر الترجمة الفلسفية فى مصر. وما دام الأمر كذلك، فإن للجهد الذى بذله الزيات ويوسف كرم قيمة تاريخية (بالإضافة إلى قيمته الذاتية). فثمة وثيقة يمكن الرجوع إليها عند دراسة تاريخ هذا النوع من الترجمة: كيف بدأ وكيف تطور فى عصور لاحقة[1].

الدكتور عبد الرشيد الصادق محمودى

---

(١) لاحظ مثلاً حديث المترجم عن «حزب للشمال» فى مقابل «حزب لليمين» (ص ٢١). من الواضح أن المترجم متأثر بما جاء فى التراث الدينى عن «أهل اليمين» و«أهل الشمال». ولكن هذه الترجمة لم تعد مقبولة. فقد أصبحنا نتحدث عن «حزب اليسار» وأصبحت كلمة «الشمال» تشير إلى بعد جغرافى. كذلك يتحدث المترجم عن «نفسية الأحكام التقويمية»، والأفضل أن يقال - كما نقول اليوم - «سيكولوجية الأحكام التقويمية».

مقـــــــدمة

التطــــــور[1]

أصبحت كلمة «التطور» اليوم لفظًا معروفًا مألوفًا فى لغة الكلام بعد أن كانت بين سنتى ١٨٥٠ و ١٨٦٠، اصطلاحًا جديدًا يبْده كثير من القراء ويقع منهم موقع الغرابة. ولكن شيوع هذه الكلمة جر إليها الوهن وسلبها الشطر الأكبر من مدلولها الذى كان يقصده هربرت سبنسر؛ أطير أربابها ذكرًا وأرفع أشياعها مكانة. ففى كتابه الموسوم «بالمبادئ الأولى» قصر طائفة من فصوله على قانون التطور. استعمل هذه اللفظة بادئ ذى بدء فى مقابل لفظ الثورة وعرفها بالتقريب التتابعى بأنها حركة بطيئة طبيعية لا عنف فيها ولا شدة. وتلك هى الفكرة التى غلبت على هذه الكلمة فى مستعمل الكلام ودارجه. ولكنها أضيق من أن تحيط بمعنى التطور فى رأى سبنسر، فإن لهذه الكلمة فى كتبه دلالة على فكرتين أخريين هما التباين (Différenciation) والتكامل (Intégration) وهاتان الفكرتان فضلاً عن تضامنهما تكون أولاهما تارة نتيجة لأخراهما وتارة أخرى تكون واسطة لها.

فالتباين كما عرفه هو بالألفاظ الاصطلاحية: الانتقال من المتجانس إلى المتنوع ومن المتشابه إلى المختلف. فالبيضة التى لا تبصر فيها إلا بياضًا ومحًا إذا استحالت إلى فرّوج له ما للحيوان المركب من أعضاء وجوارح كان ذلك تفضيلاً. وكذلك يقال فى فئة من الناس ثقفوا دروسهم الثانوية فى معهد واحد ثم تفرقت بهم سبل الحياة فصار لكل منهم مهنة، فهى تكسبهم من الأخلاق المختلفة ما لا تكسبهم إياه المهنة الواحدة. ويظهر ذلك أيضًا فى نظام من النظم الاجتماعية كان

(١) انظر قاموس المفردات الفلسفية وتعليق الأستاذ إيلى هالفى على كلمة التطور.

فى أوليته بسيطًا كمحاكمة المجرم أمام قبيلته مجتمعة، ثم تولَّد منه نظام معقد التركيب مختلف العناصر كالنظام القضائى الحديث.

ومع هذا التباين يسير التكامل جنبًا إلى جنب فتكون الدوال (Fonction) المتخلفة فيما بينها متضامنة متماسكة لا تستطيع إحداها أن تغنى بنفسها عن الأخرى.

فقلب الفرّوج ومعدته وأعضاء تنفسه ورجلاه مفتقر بعضها إلى بعض. ومجموع ذلك تتألف منه وحدة وفردية (Individualité) تتساند أجزاؤها وتتساعد طبقًا لتوزيع العمل الفيسيولوجى.

وفى النظام الاجتماعى تجد كلاً من الطبيب والضابط والمهندس والتاجر والعامل حاجة الآخر وضرورته.

ولابد لاستقامة سير القضاء أن يتوفر المحامون والقضاة ووكلاء الدعاوى والكتّاب والمحضرون كل على عمله فى صدق وذمة. وذلك أيضًا نوع من الذاتية أو هو شىء أشبه بالجسم العضوى تتماسك أجزاؤه فى وثوق وقوة. فالانتقال من التشابه إلى التخصص ومن الاستقلال - وإن شئت فقل من الفوضى إلى النظام - والتدرج هو تمام معنى التطور كما أدخل فى الفلسفة واستعمل فى «المبادئ الأولى» و «مبادئ علم الحياة» و «مبادئ علم النفس» و «مبادئ علم الاجتماع» من كتب سبنسر. وفى طائفة لا عداد لها من الكتب التى استضاءت بضوء الفلسفة التركيبية.

على أن سبنسر لم يبلغ به الأمر إلى أن يقول، إن حركة التباين والتكامل وحدها تلخص كل ما يمكن ملاحظته من الاستحالات ابتداء من علم الطبيعة إلى علم الأخلاق، ولكنه يرى هذه الحركة على أقل تقدير مظهرًا لكل ما ينال الصور العليا من تحسن وتقدم وتحقق. وقد أصبح هذا التقدير جاريًا فى عرف الناس متغلغلاً فى أعماق اللاشعور عند المثقفين وأنصاف المثقفين بنوع خاص، حتى لتجد كلمتى التطور والتباين مستعملتين من غير تردد مرادفتين للرقى إلى صور عالية فى الحياة والفكر.

لقد قلنا فى صدر الكلام، إنهم كثيرًا ما يستعملون كلمة التطور استعمالاً ضعيفًا غافلين عما يحدد معناها ويتممه من معنى التباين والتكامل. وربما كان من الواجب أن نتحفظ بعض التحفظ، فإن هاتين الفكرتين أصبحتا وراء الشعور المألوف وصار مبناهما غير مشرق الدلالة عندما يسأل إنسان ما عما يريد بكلمة التطور. ولكنهما ثبتتا فى غموض بقوة مستمرة من تداعى الخواطر (Association d'idées) وكثيرًا ما تفاجئك فى أنواع من التفكير تخرج بك دون أن تفطن من إطراء التقدم إلى إطراء التوزيع الدقيق للأعمال الاجتماعية بل إلى إطراء نمو الأفراد والجماعات المهيأة تهيئة حسنة بما يلزم من القوة للجهاد فى سبيل الحياة.

يستعمل هربرت سبنسر الانحلال ضدًا للتطور. فإن مذهب التطور يرى أن كل ما ليس قوة للتغاير، وما ينتج عنه من التماسك فإنما هو انحطاط وموت. ولقد حاول الباحثون منذ ثلاثين عامًا أن يقيلوا عثار كلمة الانحلال هذه، فما رجعوا بطائل لأنها ذاعت فى الناس مصحوبة بمعانى الهدم والتدمير وسوء السيرة، ومع ذلك هل قام البرهان قط على أن الانتقال من المتغاير إلى المتشابه ومن المتباين إلى المتجانس ومن الذات إلى الغير إنما هو انقضاض بناء جميل ذى منافع معقدة أو فساد صور راقية من الحياة؟

كلا بل نريد أن نبين فيما يلى من هذه البحوث ما لهذه الحركة التى تضاد حركة التكامل من خطر فى التفكير المنطقى وفى الفن والأخلاق. ولن نسمى هذه الحركة «انحلالاً» فإن سابق الرأى فى هذه الكلمة يورد عليها الشبهات، ويضع فى سبيلها الشكوك، وإنما الأخلق أن نطلق عليها اسمًا خالصًا من شوائب التأويل واللبس، ولا يكون فى ذاته مدحًا ولا مذمة. وربما كان خير الألفاظ دلالة على ذلك هو لفظ التراجع (Involution) أو التطور العكسى لأنه يذكرنا بالتطور[١] ولأنه لا يعارض فكرة التحول البطىء التدريجى السائر فى اتجاه ما. ومن جهة أخرى فإن الاختلاف اللغوى الذى يفرق بينه وبين التطور ينبه الأذهان إلى أنها بصدد شكل خاص مضاد من أشكال التحول. ويؤيد هذه التسمية أنها ترجمة لاتينية صادقة لكلمة (eutropé) اليونانية التى شاعت فى الطبيعة مع

---

(١) هذا التعليل يوافق الكلمتين الفرنسيتين، فأما فى العربية فلا يدل على شىء.

تغيير ما بلفظ (entropie) حتى لقد استعملت أحيانًا مرادفة لهذه اللفظة فى الطبيعة وهذه اللفظة تدل فى الطبيعة على طائفة من القوانين تعرف بالترموديناميك (termodynamiques) أى الصلة بين الحرارة والميكانيكا. وهذه القوانين تبين لنا أشد القوى تغايرًا فيما بينها وقد تحولت من تلقاء نفسها إلى صور قوى متشابهة متدانية.

وتلك على التحقيق هى الصفة الجوهرية التى يعنينا فى هذا البحث أن نكشف عنها من خلال الظواهر التى يشتد اختلافها، غير أنها تسفر عن هذه الصفة العامة وهى إظهار التقدم لا فى نمو الفروق ولا فى تحقيق نظام قوى التضامن بل العكس فى التشابه المطرد بين العناصر التى تؤلف كلا كأفراد الناس فى الجماعة وفيما يبلغون من رقى فى حريتهم.

الفن والذاتية[1]

الفردية (Individualité) هى كل ما يفرق بين الناس ويميز بعضهم من بعض: (أولاً) إن كل امرئٍ ولد فى يوم كذا وفى مكان كذا، وإننا نستطيع أن نلاحظه منذ أن يولد إلى أن يموت متتبعين نموه وانتقالاته وما يحدث فى حياته؛ (ثانيًا) مجموعة الخصال اللازمة له فى شخصه المادى والمعنوى كمزاجه وخساسته وذوقه وأفكاره، وكل ما من شأنه أن يقضى بأن لا سبيل إلى أن يوجد فى الحياة اثنان لا يمكن التمييز بينهما، ثم الفروق التى تقفه من غيره كما تقف سائر الأحياء موقف الجهاد مدافعًا عن حياته وعن منافعه ورادا ما قد يتعرض له من اعتداء، كل ذلك يكون فيه خلقًا فريدًا ويجعل له موقفًا وحيدًا يطبع فرديته بطابع خاص ويسم شخصه بسمة ظاهرة.

فما أثر هذه الفردية فى الفن؟ يرى عامة الناس أن أثر الفردية أساسى فى الفن. وكان كلود برنار يقول: «إنما الفن أنا» على أنه كان يعيد ما سبقه إليه مؤلف قديم كان يقول: «إنما العلم نحن» والحق أن لا نزاع فى أن امتياز (Originaltié) الفنان شرط لازم لإنتاجه أثرًا قيمًا. ولا مرية فى أن هناك شروطًا أخرى فإن الشاعر والقصصى لا يبلغان شيئًا دون اللغة وما ورثا من سنة أدبية. والموسيقار لا تستقيد له الموسيقى إلا بالسلم والنغم وقواعد اللسان الموسيقى والأوتار. وكذلك قل فى المصور أو مهندس البناء. وفوق ذلك فهؤلاء جميعًا يرثون مع التراث المادى تراثًا آخر فكريًا وخلقيًا بل وجدانى لولاه ما

(١) محاضرات ألقيت فى القاهرة يوم ٢٤ مارس سنة ١٩٢٧، فى سلسلة المحاضرات التى أعدتها جمعية (La Vie Française) ونشرت باللغة الفرنسية فى إحدى الصحف.

أثمرت قرائحهم شيئًا. فراسين كان مستحيلاً نبوغه فى القرن الثالث عشر كما كان محالاً وجود برليوز أو وجْنر فى القرن السابع عشر، بل يمكن القول إنهم يكتسبون مما يحيط بهم من عمل الجماعة المعاصرة نوعًا من العزم والقوة. قد توجد فى جو الحياة العامة محاولات للتجديد الفنى ولكن هذه المحاولات ليست إلا ضروبًا من الاستعداد قاصرة عن إبداع الأثر الفنى الذى تتطلبه.

وكان تين يقول: «إن الذهن مهما يكن مبدعًا لا يبتكر شيئًا، فإن أفكاره أفكار زمنه وما تحدثه عبقريته الممتازة فى هذه الأفكار من التغيير أو الزيادة قليل نزر. فنحن كالموج فى النهر، لكل منا حركته الصغيرة ولهذه الحركات أصوات ضئيلة فى التيار العظيم الذى يحملها ولكننا لا نسير إلا مع الآخرين ولا نتقدم إلا مدفوعين بهم».

وهذا حق إذا فهم على أشد معانيه اعتدالاً وتحديدًا ولكن لا ينبغى أن ننسى مع ذلك أن الشىء الأساسى أى الآية الفنية لا تؤتيه إلا فردية فذة. الْغ فكتور هوجو فلن يمنع ذلك ظهور الحركة الوجدانية (Romantique) فى الأدب الفرنسى. ولكن أحدًا من الناس ما كان يتهيأ له أن يغنى غناءه فى كتابه «البؤساء» و «أوراق الخريف» و«سير القرون».

والعلم فى ذلك جد مختلف، إذ من الواضح أن نيوتن لو لم يخلق لما منع ذلك من ظهور نظرية الجاذبية على نحو ما ظهرت عليه فى خلال القرن الثامن عشر. كذلك القول فى ابتكار حساب الكمية الصغرى (Calcul Infinitésimal) وقانون الانتخاب الطبيعى أو بقاء الأصلح، فقد ظهرا تقريبًا فى وقت واحد فى مواطن كثيرة. وقد يحدث غالبًا أن بعض الفنانين يستغلق على معاصريه فلا يفهمونه. وستندال أشهر المثل على ذلك. وتوبفر (Topffer) له مؤلف وجيز فى درس الجمال من خير ما صنف فى بابه أسماه «خواطر ومناسبات لمصور جنيفى» وفى هذا الكتاب بين المؤلف خطر الفردية وأثرها فى الفن ثم قربها إلى الأذهان بهذا المثل الظريف، قال: قف عشرة مصورين حاذقين أمام منظر بعينه من مناظر الطبيعة يكن لك منهم عشر صور قيمة، ولكنك لا تجد من بينها صورة تشابه الأخرى. اصرف الآن تسعة منهم ثم خذ العاشر واطلب إليه أن يصور لك مناظر مختلفة على التتابع تجد صور هذه المناظر المتباينة تتشابه فيما بينها كما تتشابه

الأشياء المختلفة إذا حكيت بلغة واحدة كما يتشابه مشّق الحروف فى خط من يكتب بالعربية أو اللاتينية أو الإغريقية أو الروسية.

فالأثر الفنى (oeuvre d'art) إذن هو نتيجة ما فى الفنان من تباين وفردية. وضرورة ذلك تشتد كلما ارتفعت مكانة هذا الأثر. فالفن نقيض الإنتاج الآلى.

ولكن لا ينبغى أن تخلط الشروط التى تحقق إنتاج الطرفة بالصفات التى تظهر على هذه الطرفة متى أنتجت. فإن طريقة بناء القصر شىء وسبب بنائه وفائدة إنشائه شىء آخر. كذلك الفن ينشأ من الفردية ولكنه لا يطمح إلى إيجادها ولا إلى زيادتها.

الأمر فى الحياة وطرف الفن مختلف: فالحياة تجرى بالتطور أى بالتباين وتخصص الدوال (Fonctions) . أما طرائف الفن الرائعة فعلى النقيض من ذلك تميل إلى إنتاج تراجع أو تطور عكسى (Involution) فتمحو الفروق والتضاد التى تخالف ما بين الأفراد.

هذه نظرية الجمال - إذا صح هذا التعبير - التى نريد أن نثبتها. ولكن لنصل إلى هذا يجب أن تمهد له بفرض - كما يقول الرياضيون - لا مناص منه. وذلك أنه يوجد فى الفن درج للقيم له حقيقة موضوعية (Objective) ليس هذا الدرج من الدقة بمكان درج القيم والموازين ولكنه ليس أقل منها صحة[1]، فلا تستطيع أن تقول فى دانتى وشكسبير إن أحدهما أعلى من الآخر أو أدنى منه. ولكن من الجلى الواضح أن حظهما من الجمال الفنى (Esthétique) أعظم من حظ ليوناردى أو كازيمير دى لافنى.

ولن تجد رجلاً له ثقافة موسيقية ما يقدم ماسنيه على موزار. ومؤرخ الآداب الذى يؤثر قصة «الإخوة الأعداء» على قصة «بريتانيكوس»[2] إما أن يكون قد أفن رأيه واختلط عقله، وإما أنه يريد انتشار الحديث عنه ولكن بالمحال والهذر. وفى وسعنا أن نسرد من هذه الأمثال ما نشاء.

---

(١) هذه التفرقة التى تظهر دقيقة مألوفة فى المنهج التاريخى. فالقول بأن تاريخ ورقة بردى (Rhind) يؤرخ ما بين خمسة عشر إلى ثمانية عشر قرنًا قبل المسيح قول مبهم ولكنه أكيد. أما القول بأن تاريخها هو عام ١٧١٥، فهو محدد دقيق ولكنه مشكوك فيه. ومن الراجح أنه خطأ.

(٢) «الإخوة الأعداء» و «بريتانيكوس» روايتان لراسين.

إن الجدل فى القيم الجمالية للطرف الفنية لا يتعلق إلا بدرجات متقاربة فإذا تعلق بشىء من الموازنة أصبح مستحيلاً[١].

وهذه الحقيقة الخطيرة وهى موضوعية القيم الجمالية يمكن أن يقام عليها برهان آخر وهو، أن رجلاً بعينه يستطيع أن ينوّع فى تقديراته للفن ولكن لا فى طريق غير بيّنة ولا محددة. والذهن المتأثر بالجمال إذا لم يربَّ تربية فنية يميل أولاً إلى صور من المناظر الطبيعية رخصة جميلة زاهية الألوان دون أن يميز منها قيمة صورة ملونة مطبوعة على الحجر. فإذا ترقى ذوقه أدرك ما فى صورة كرو من تفوق. ثم من المحقق أنه لن يعود إلى ميله الأول. وكذلك يمكنك أن تقول فى بول فيڤال وبلزاك أو فى روايتى «السيدة البيضاء» و «هلاك فوست».

إن هناك نظامًا ثابتًا كحركة العجلة ذات الأسنان، وإذن يكون نظامًا موضوعيًا. ومن حقنا إذن أن نتكلم عن قيم فنية لاشك فيها أو ليست أبعد من اليقين من قيم المنطق وحقائق العلم.

فإذا ثبت ذلك فبم يمتاز أعظم فن؟ يمتاز قبل كل شىء بأن تكون له أعم قيمة ممكنة. فليس الفن إذن وسيلة إلى التباين ولا أثرًا من آثار التنوع المتزايد بل لن يقوى الأثر الفنى إلا بمقدار ما يرتفع على ما هو شخصى أو موضعى.

لأجل أن يكون الأثر الفنى باقيًا خليقًا مخلدًا بين آيات الجمال التى لا تقبل الشك، يجب فوق اشتماله على عناصر مشتركة بين المثقفين جميعًا فى حضارة من الحضارات أن يرضى بعض ما للإنسانية من حاجة وهمٍّ وطموح. لا قيمة للأثر الفنى بجدّة الزمان. وقد كان برونتيير يقول: «إن قيمة الأثر الفنى تقدر بحظه من البقاء والعموم». وكان يضيف إلى ذلك أن ليس هناك أثر فنى عظيم إلا إذا مس هذه الأشياء الثلاثة الأساسية: «الطبيعة» و «الحب» و«الموت» أى أتم الأشياء عمومًا فى الإنسانية.

وأشد الشعراء إغراقًا فى الفردية (Subjective) لا يشذون عن هذه القاعدة، فهم حين يخرجون آية بيانية قد يكونون متأثرين بسرور أو حزن نفسى بعثه تأثير

(١) إن الطريقة المتبعة فى هذا البيان هى التى بسطها المؤلف وأيدها فى مقال نشره فى «مجلة ما وراء الطبيعة» فى عدد يناير سنة ١٩٠٧. تحت عنوان «فى اقتضاء باطل للعقل» وكذلك فى كتابه

وقتى. ولكن يجب أن تجاوز العبارة مدى الانفعال وأن يكون اضطراب نفوسهم على الشكل الذى ظهر به تشخيصًا لشعور عام قادر على أن يتردد صداه من ضمير إلى ضمير أثناء قرون أو على وجه الدهر.

وقد يقوم الدليل العكسى على ذلك فى مذهب الإحساسية (Impressionisme) فإن الشاعر ما دام يعبر عن عاطفة لا يحسها غيره بألفاظ لا يفهمها غيره فليس هناك مطلقًا فن ولا جمال، حتى إذا انبجس من خلال هذا التفرد الشخصى بيت من الشعر خليق أن يتردد صداه فى الضمائر كلها وضح فيه الجمال والفن فجأة. وقد يصح هذا القول فى الكتّاب المتأبهين أشباه: استندال وفينى ومريميه ممن لا يريدون أن يتذوق أدبهم إلا علية القراء وأعيان الأدب. فهؤلاء ليسوا أقل من غيرهم احتكامًا إلى الأعقاب أى إلى العموم والموضوعية. وكل الفرق هو أن عمومهم بدل أن يكون سطحيًا معاصرًا كما يكون فى قصة ناجحة من القصص التى تذيّل بها الصحف يسمو إلى أن ينتشر فى أزمان متعاقبة.

وكذلك لا قيمة للفن على كل حال إلا من حيث يتحدث إلى شىء يسمو على الأشخاص ويعمهم كالعقل فى العلم من كل وجه، إلا أن الفن يعتمد على الحدس والشعور بينما العلم يعتمد على الفهم المنطقى. لا يبعث الفن على الإنتاج إلا شخص فذ ولكن حياة الفن رهينة باتجاهها إلى الناس جميعًا. إنه يقوم على هذه القواعد الركينة العميقة التى تخفى سطحها طبقة كثيفة من الأغراض الخاصة ولكنها تحقق من وراء ذلك فى خفاء ودوام استمرار النفس الإنسانية.

من اليسير أن نلاحظ أن الفن عامل من عوامل التواصل المنتجة. وأن له على التقريب بين الأفراد والشعوب ومحو ما بينهم من التغاير الاجتماعى قوة بالغة. ولقد ترى فى كل يوم وفى كل موطن مقدار ما للوحدة التى ينتجها من تغلغل ومقدار ما له من أثر فى إزالة التمانع بين الإرادات. قال سياى (Séailles) فى كتاب من أقوم الكتب فى علم الجمال: «إن الفن ينقلنا إلى عالم كله سلم لا يفرق فيه بيننا شىء، فيه يزول كل خلاف وينقطع كل تعارض ولا نكاد نتميز ممن يفكرون ويشعرون كما نفكر ونشعر، فيه تصبح اللذة نوعًا من الحنان والتعاطف العام. نسيان كل أنواع الاختلاف التى تفرق بيننا والفقر الذى يحملنا على الجهاد

فى سبيل الحياة يهيئنا لهذه السكينة العظيمة التى ينزلها على قلوبنا تأمُّل الجمال»[1].

ومن هنا كان الفن عدوًا «لكل من يكره هذه الوحدة وما يستتبع من انحلال الشخصية على أى صورة ولأسباب شريفة أو منكرة».

من الواضح أننا إنما نعنى هنا بالفن الصحيح هذا الذى ليس محاولة خالصة للتجارة، كما نرى ذلك فى طائفة كثيرة من الآثار التى تسمى فنية مع الأسف. ولقد تعودت بعض الحكومات التى تملؤها وطنية حارة ولكنها ضيقة فتضطرها إلى بغض الأجانب وإيثار الحرب وبسط السلطان، أن تحظر الآداب الأجنبية بل الموسيقى. وربما تبعها الشعور الشعبى أحيانًا كما وقع ذلك منذ أربعين سنة فى فرنسا حين مثلت لأول مرة قصة لوهنجرين (Lohengrin) الموسيقية، ولهذه الحكومات العذر فى ذلك من وجهة نظرها فإن الجمال يزيل الحواجز ويحل إرادة التغلب وهى أساس عقيدتهم السياسية.

فالذين يريدون أن يديموا فى الشعب فردية ظاهرة ويبقوا على التقاليد التى تميز دولة من دول وتخالف بين أمة وأمة، ويقودوا الحياة المجاهدة فى نظام الشعوب ويضمنوا الانتصار فى الجهاد بين الأمم والطبقات، من حقهم أن يقضوا على الفن الرفيع أو يراقبوه من كثب على الأقل فإنه أبلغ المدافعين عن السلام والنزاهة.

وما هو صحيح بالقياس إلى الشعوب صحيح بالقياس إلى الأفراد، ففى الناس رجال ونساء ينصرفون انصرافًا ظاهرًا أو خفيًا عن الجمال والصور الفنية العليا كما ينصرفون عن شىء يؤذيهم أو يسوؤهم أو يمس منافعهم الخاصة. وليس الأمر مقصورًا على المحدثين الذين لا يعدلون بثروتهم شيئًا. فبين هؤلاء من يبغض الجمال ويعاديه ولكنهم لا يحتكرون هذا العداء بل قد تجد ذلك عند قوم لهم حظ من ثقافة يحسنون إظهار براعتهم وقدرتهم على السخرية اللاذعة حين يهزءون بالفنان ويقطعون إعجاب الناس به. فإذا أنشدت أمامهم أبياتًا من الشعر الرائع الرائق شوّهوه بنكتة مضحكة أو ملاحظة فجّة. وإذا وقفوا أمام صورة

---

(١) من كتاب العبقرية فى الفن (ص ٢٧٥، ٢٧٦) "Le Génie dans l'Art".

مؤثرة أنكروا الإهمال فى بعض الدقائق أو الاضطراب فى التصور أو كثافة مألوفة الطريق أو تشابهًا بين شخصين نقلا عن نموذج واحد. ليس هؤلاء الناس أغبياء فإن من الأغبياء من يحب النور ويحاول السمو. أما هؤلاء فيحاولون الرقى إلى أسفل - إن صح التعبير - وهم على ذلك منطقيون لأنهم يجاهدون القوى التى تعرضهم للخطر. هم يستطيعون أن يقدروا المهارة العلمية فى الفن وبراعة الفنان الحاذق، كما يقدرون براعة الرجل الماهر فى الأعمال ولكنهم يشعرون أن فى الجمال وسمو النفس وفى العلم نفسه من حيث إنه خالص يُطلب لقيمته الذاتية الصرفة خسارًا أو قضاء على الأثرة الشخصية على أقل تقدير. هؤلاء المفتونون بأنفسهم الحريصون حرصًا عميقًا على شخصياتهم يندفعون بحكم الغريزة فى غير شعور - وإن كان ذلك الاندفاع معقولاً - إلى مقاومة القوة الفنية التى تقارب بين الناس.

حبر بوسويه (Bossuet) خطبة فى «كراهية الناس للحقيقة» بناها على معنى آية من إنجيل يوحنا ترجمتها «إن الناس يكرهون الحقيقة حين تشهد عليهم وتقضى على سيرتهم» وربما يكون من الإغراق أن نتكلم هنا عن بغض الجمال. ولكن مما لاشك فيه أن شيئًا كهذا يلحظ فى هذا الانصراف عن الفن الذى تشعر به نفوس لا حظ لها من كرم، معتزمة ألا تنسى أنفسها بوجه ما وأن تطالب فى عنف بكل حظها من المنفعة.

ومن هنا يظهر خطأ هذه الفكرة التى أذاعها أصحاب التطور حتى أصبحت كالمثل، وهى أن الفن ضرب من اللعب الذى هو نفسه تمرين مفيد للقوى العاملة الضرورية للحياة. وأن الغاية الأساسية للفنان كالغاية الأساسية للاعب الماهر إنما هى أن يظهر كفايته وأن يتلمس المصاعب ليذللها، وإذن فباعث الفن على الإنتاج - كما قيل فى غير ميل إلى النقد بل فى شىء من العطف - إنما هو «التفاخر بالشخصية». وهذه النظرية إحدى الجمل الشائعة التى تعاد فى غير تأمل ولكنها لا تتفق مع التاريخ ولا مع الملاحظة النفسية. فمن الناحية التاريخية نلاحظ أن كل الصور الفنية التى نعرفها قد كانت فى أصلها مظاهر حياة دينية أو اجتماعية، مظاهر عبادات عامة أو خاصة لم تصبح مدنية إلا فى أوقات متأخرة ولم تظهر فيها شخصية الفنان بارزة بل ظلت مجهولة قرونًا طوالاً.

ولا يكاد يكون من الضرورى أن نضرب لذلك الأمثال من الآثار البديعة التى تركها العرب وقدماء المصريين، ولكن يجب أن نذكر أن العمارة والحفر والتراجيديا والموسيقى كان لها عند اليونان أيضًا أصل دينى، وأن التمثيل والشعر والموسيقى والكنائس وزينتها فى القرون الوسطى عند أهل الغرب تشهد ببطلان هذه النظرية التى تزعم أن الفن شخصية تحاول الظهور. وليست هذه النظرية أقل فسادًا من الوجهة النفسية. فإن درس الكتاب والمصورين والمثالين والموسيقيين الذين أجمع الناس على تفوقهم لا يكاد يظهر عنايتهم بالتّماس المصاعب ومحاولة تذليلها، إنما يمتاز بذلك أهل الطبقة الثانية من هؤلاء الفنانين. ودرس الآيات الفنية يثبت أن براعة الفنان إنما هى فى ألا يشعر بجهده أحد، وأن يترك القوة كلها لما يبعث موضوع فنه فى النفس من أثر، وبقدرة هذا الموضوع نفسه على الإبانة. فالآيات الفنية تقفنا أمام الأشياء نفسها بعد أن تبعث فيها الحياة بحيث نراها ونشعر بها كما لو كانت الحقائق نفسها. فأنت ترى إذن أن هذه الآيات بعيدة كل البعد عن أن تكون مظهرًا باهرًا من مظاهر الفرد كما حددناه آنفًا.

الكاتب الذى نسميه شكسبير من هو؟ أكان الممثل الذى ولد فى ستراتفورد؟ أم كان الوزير بيكون؟ أم كان اللورد دربى؟ أم كان عظيمًا آخر من عظماء ذلك العصر الذين يتناولهم الفرض؟ مسائل عظيمة الخطر فى التاريخ الأدبى والنقد بل ربما كانت خطيرة بالقياس إلى علم النفس ولكنها مسائل غير ذات غناء بالقياس إلى هذا الذى لا يحفل إلا بالقيمة الفنية الصرفة لآثار الكاتب. فالقائم الحى أمامنا هو هاملت أو أفيلى أو عطيل. إنما نعجب فى الكاتدرائيات بما يظهر فيها من الصبر وحسن الانسجام والحياة الروحية وإيمان العمال المجهولين لا مظهر القوة ولا تذليل الصعوبة. ولا ريب فى أن بين الفنانين والأدباء أدعياء يقصرون جهودهم على هذه المهارة وعلى التفاخر بشخصياتهم. وعلى هذا النحو كان نيرون يفهم الفن حين صاح وهو يجود بنفسه: «أى فنان يهلك بهلاكى» ولكن يكاد يكفى أن يظهر هذا الغرور ظهورًا واضحًا ليتحقق الفرق العظيم بين أولئك الذين تكاد آثارهم تسألك: أرأيتنى وأولئك الأفذاذ المبدعين للآثار القوية التى أقرها الإجماع بين الكنوز الخالدة للإنسانية. وكذلك يستلزم الإحساس الفنى والعقل والحياة المعنوية ضربًا من المثل الأعلى يزن قيمتها ويتميز بخصلة بعيدة

كل البعد عن الرقى من طريق التباين العضوى والفوز الفردى فى الجهاد للحياة، وهذه الخصلة التى تميز هذا الضرب من المثل الأعلى حتى فى الصور الفنية التى تتنوع أحيانًا هى دائمًا حركة التراجع التى تتفتح بها العقول بعضها لبعض أو تجتمع بها على فكرة واحدة. وليس معنى ذلك أن يختلط الفن بالعلم أو بالرغبة فى تجويد العمل ولكن بين العلم والفن نوعًا من الموازاة وضربًا من الاتجاه المشترك نحو غاية واحدة. فالعلم موضوعى غير شخصى، كما أشرنا إلى ذلك فى أول هذا الحديث. وكل ما يفسده من أسباب الخطأ كالشهوة والحوادث الطارئة والظروف الخاصة بالزمان والمكان والبيئة خصال شخصية تتصل بالفرد من حيث هو متميز من بقية الناس. ويحاول علم الأخلاق أن ينفذ إلى هذا الميدان الفردى الذى يتجاهله العلم لعله يحده بالعدل أو يزيله بالإحسان والإخلاص، فهو يدعو إلى قهر كل ما يمس الأثرة ووضع الخير الصحيح فى كل ما هو للناس جميعًا دون استثناء ولا تنافس. والفن يمهد لنتائج العلم والأخلاق لأنه يخلق عالمًا خياليًا يرضى حاجة العقل ويؤذن بانتصاره، ينبعث مما بين الناس من تعاطف ولكنه ينبعث كذلك من ميلنا إلى الأشياء التى يخيل إلينا أحيانًا أننا نتحد معها. يقرب إلينا الأصل الداخلى بصورة من الصور كما يقرب إلينا نفس شخص من الأشخاص يبينها لنا حين يشركنا فى حياتنا. بفضله نحس فى أعماق نفوسنا حزن المكان الجدب، ودعة المكان تزينه الغابات ورفعة أبطال كورينى، أو إن شئت فقل إننا نستقى من أنفسنا بفضيلة هذه العواطف لنفيضها على الآثار يبعثها فينا. وذلك ما أطلق عليه الألمان كلمة (Einfuhlung) فشاعت فى الناس. ولكن الفكرة أقدم من هذا اللفظ، وحسبنا أن نسوق إليك على سبيل المثال ما كتبه سنت بوف (Sainte-Beuve) قبل أن يوضع هذا الاصطلاح بزمن طويل، قال:

«لا يستغنى الفن عن عاطفة قوية متصلة بأعماق النفس تصل بينها وبين الأشياء. فبينما أكثر الناس يقنعون بالقشور ويقفون عند الظواهر، إذ الفنان كأنما منح إحساسًا خاصًا يعنى بأن يدرك دون هذا العالم الظاهر، ذلك العالم الخفى. فهو يشهد ما للقوى من حركة خفية ويتصل بها اتصاله بالنفوس وقد ألقى إليه منذ ولادته مفتاح الأسرار وفهم الصور[1]. حينما يبعث الأثر الفنى فينا

(١) خواطر يوسف دلورم.

هذا النوع الخاص من الإدراك الذى هو شخصى فى أصله عام فى نتائجه نراه يستغرق كل حياتنا الفردية بينما هذه الحياة نفسها تحييه وتجعله إنسانياً. وفى الوقت نفسه يشعر القادرون على فهم هذا الأثر الفنى والإعجاب به بأن بينهم صلة أخوة مهما تفصل بينهم الظروف والمسافات. فالفن الصحيح ينشئ إذن فى ميدان مختار محدود ما يحاول العقل اكتشافه فى جملة الأشياء وما تحاول الحياة الخلقية تحقيقه». ومن هنا تتضح هذه الحقيقة الواقعة التى نلاحظها غالباً، ولكنها تدهش ميلنا إلى التمايز الصريح وهى أن الحياة الخلقية والعلم متى انتهيا فى بعض المواضع إلى حد ما من الكمال أصبحا نوعاً من الآثار الفنية وتركا فى أنفسنا أثراً قوياً من الإعجاب بالجمال.

ما الحقيقة؟[1]

ما الحقيقة؟ يظهر هذا العنوان شديد الإسراف. فهل انتهى الأمر بالسؤال التهكمى الذى ألقاه بيلاطوس إن وجد جوابه؟ أم هل فى مقدور فيلسوف أو منطقى أن يعلن تعريفًا للحقيقة يجعل الوصول إليه أمرًا لا يقبل الخطأ؟ ولكن للإبانة عمّا نحن بصدده أرجو أن يؤذن لى بهذا التشبيه:

رد «كانت» فى مقدمة الطبعة الثانية لكتابه «نقد العقل العملى» على كاتب آخذه بأنه لم يضع مبدأ جديدًا وإنما اكتفى بصيغة خلقية جديدة، فقال: «إن من يدعى اليوم تقرير مبدأ جديد فى الأخلاق لابد أن يكون أشد الناس زهوًا بنفسه واعتدادًا برأيه، إذ معنى ذلك أن العالم ظل إلى اليوم جاهلاً ما يقوم عليه بناء الواجب».

ولكن الذى يعرف قيمة الصيغة الحسنة ويدرك مبلغ نفعها فى العلوم لا يزدرى بيانًا دقيقًا يلائم الالتزامات الخلقية التى تظهر لنا بديهية وتوضح لنا ما ظل غامضًا.

والأمر فى الحقيقة كالأمر الواجب فهناك أحكام معيبة وخاطئة. ونحن نستطيع فى كثير من الأحيان أن نتفق على تمييز خاطئها ومصيبها إذا استقريناها واحدًا واحدًا. وذلك أصدق وأوثق ما نرى فى مذهب سبينوزا القائل: «إن الحق يحمل فى نفسه دليل حقيقته وإنك إنما تستبين وجوه الخطأ بنوره». إنما الصعوبة هى أن نعرف ما بين الحقائق المعترف بها من مشترك الصفات

(١) نشرت هذه المقالة بالفرنسية فى مجلة «اللاهوت والفلسفة بلوزان» بعدد يناير سنة ١٩٢٧.

التى تسمها كلها بسمة الحقيقة. ولنأخذ بعض القضايا الثابتة البسيطة التى لا يشك فيها أحد متى علم المراد، فقولنا:

السوربون قائمة على الضفة اليسرى للسين.

وكثافة البلاتين ٢١،٥.

وضلع المثلث مساو لنصف القطر.

والعلامة السوداء تساوى علامتين معقوفتين فى علم الألحان.

وإيثار الخير العام أفضل من الأثرة.

فهذه القضايا تتفق كلها أولاً فى شىء ننساه غالبًا، وهو أنها «قيم» بمعنى أن من زعم نقائضها عن جهل أو سهو أو منفعة غض من نفسه أمام العقل. ليس الحق فى نفسه ضروريًا ما دام فى الإمكان تقرير الباطل عن قصد حسن أو سيئ ولكنه محتوم كالخير. والمنطق - على حد الاصطلاح الشائع الآن - علم معيارى[1] كعلم الأخلاق وعلم الجمال. ولهذا نفسه لا تكفى هذه الصفة مهما تكن جوهرية لتعريف الحقيقة. فنحن كذلك نغض من أنفسنا حين نسلك سبيل الوصوليين أو نحكم فى الفن حكم البيوثيين. فالحق قيمة قبل كل شىء. ولكن ما خصائص هذه القيمة بين القيم؟

فالجواب الذى يمليه الذوق العام متأثرًا كما هى العادة بما كان قديمًا رأيًا فلسفيًا مقررًا هو، أن الحق مطابق الواقع. فالأشياء موجودة سواء أعرفها الناس أم لم يعرفوها. والسوربون والسين وقطع البلاتين حقائق واقعة مثلى ومثلك ولها خصائص وصلات قائمة بنفسها. ولو لم يوجد كائن مفكر لما منعها ذلك من أن توجد على الحال التى وجدت عليها. وإذن فالحقيقة هى ملاءمة ما فى ذهننا لما فى الخارج. فالفكرة شىء يشبه أن يكون نسخة من الواقع وهى صادقة أو غير صادقة، كما تكون الصورة الشمسية مطابقة أو غير مطابقة. كذلك كان يفكر فى شىء من التحفظ أرسطاليس أبو المنطق حين قال: «القول بأن الكائن كائن هو

(١) معيارى (normative) لا إلزامى (impérative) وليس الإلزامى إلا نوعًا من المعيارى، فالمسطرة والزاوية أشياء معيارية ولكنها غير إلزامية، ويرجع استعمال هذا الاصطلاح إلى «كتاب الأخلاق»

الحقيقة. والقول بأن الكائن غير كائن أو بأن غير الكائن كان هو الخطأ أو الكذب». وقد أخذ بهذا القول المقنع فى كثير من الأحوال الشراح (Scolatisques) أو فلاسفة العصور الوسطى. فقال القديس توماس : «إن الحقيقة هى المساواة بين العقل والأشياء بحيث يستطيع العقل أن يقرر أن ما هو كائن كائن وأن ما ليس كائنًا ليس كائنًا». وقد لخص بوسويه هذا الرأى فى جملة قوية مؤثرة فقال: «إن الحق هو الكائن[1] ذلك شيء لا غبار عليه من بعض الوجوه، فلو أنى قلت، إن فلانًا نطق أمامى بهذه الجملة فليس من شك فى أن هذا الخبر يكون صادقًا أو غير صادق بمقدار صحة النقل أو فساده. ولكن هل فى ذلك كفاية؟ إذا كانت الحقيقة هى المساواة بين العقل والأشياء فكيف نستطيع أن نعلم ما هو حقيقة؟» لابد لذلك من أن نعرف الأشياء مستقلة عن فكرنا ثم نقارن بعد ذلك بين الأصل والصورة، وبديهى أننا لا نستطيع أن نعمل هذا أو ما يشبهه. ويظهر ذلك واضحًا إذا ما تعلق البحث بالحقيقة المستخلصة من قاعدة مسلمة كقولنا: إن علامة سوداء تساوى علامتين معقوفتين، إذ ليس لهذه الحقيقة واقع خارجى ينقل اللهم إلا فى معنى خاص سنعرض له. وكذلك الحال فيما يتعلق بالحقائق الخلقية أو الهندسية. فليس هناك فى الخارج نموذج لشكل المسدس يمكن أن تلائمه أو لا تلائمه صورة ذهنية. وقد قيل فى أمثال هذه الحقائق إنها صورة لما فى علم الله. ولكن أنى لنا أن نتأكد بغير هذه الصورة نفسها مما فى علم الله ثم من صدقها بعد ذلك؟ وشبيه بهذا فى الاستحالة وإن ظهر لك أمره على العكس بادى الرأى ما يتعلق بالحقائق الخارجية (concrètes) فهل السوربون حقيقة على الضفة اليسرى للسين؟ إن من لا يعلم هذه الحقيقة ويريد أن يعلمها لا يقارن الفكرة عنها بوجود مباشر لها وإنما يقارنها بفكرة أخرى. فهو يلتمس ذلك عند طلابها القدماء وعند من سكن باريس من الأصدقاء، ويرجع إلى مصور جغرافى أى يرى بعينيه بعض الرسوم المخطوطة ويفسر بعض المعلومات المكتوبة. ولكنك تقول إن فى استطاعته أن يرحل إلى باريس فيتحقق من الواقع نفسه. وهل معنى ذلك إلا أن يركب القطار ثم يستدل

لودندت سنة ١٨٨٦.

الناس على ما يسمونه السوربون فيقع له علم ذلك بطائفة من الإدراكات. ثم يهبط من هناك إلى أن يلمح نهرًا و يتبين إلى أى جهة تنحدر الأشياء الصغيرة الطافية أمام عينه؟

وجملة القول: إنه لا يخرج أبدًا من فكره ولا من حكمه فهو لا يستطيع أن يتحقق إلا من اتصال هذه الإدراكات والصور وتوافقها. إن عالم الأشياء باعتباره حقائق واقعة متميزة عن حقيقتنا ومشابهة لها بعيد علينا بلوغه. وما نسميه بالأشياء إنما هو تمثل لها يختلف بثباته وشيوعه قوة وضعفًا. فقد ترى القوم يخرجون لفيفًا من ديارهم فى نزهة أو رحلة ثم يعودون، وإذا كل واحد منهم فى كل لحظة لا يتأثر إلا بتركيب بنيته، وما يحصله من الأشياء إنما يسلك فيه طريق عقليته. ولذلك نلحظ فى كثير من الحالات اختلافًا.

فهل الحقيقة إذن هى كما كان يرى هربرت سبنسر صورة لا للأشياء التى هى مجهولة لا يتوصل إليها بل للعلاقة بين صلات هذه الأشياء وصلات الصور والأفكار فى نفس كل فرد. ولكنك تقع فى نفس الحرج ولا تخرج من تلك الصعوبة. لأنك لا تستطيع أن تعلم أن العلائق التى تفكر فيها حقيقة إلا إذا قارنتها بعلائق الأشياء على الحال التى توجد عليها فيها. وماذا نعلم عنها؟ هل فى مقدورنا حتى أن نقول فيما يستدعى أن نتمثله ونتصوره أفيه وحدة أم كثرة؟ بل هى لتفكيرنا نفسه معنى فى غير الحياة العملية؟ وأى شك عظيم بإزاء علمك اليقينى بهذه الحقيقة القائلة: «إن البلاتين أكثف من النحاس!» وهناك ما هو أكثر من هذا: إن الحق والباطل قضايا مؤلفة من ألفاظ إذا استثنيت قليلاً من التشابه بين بعض الصور البسيطة. ولا تستطيع الكلمات أن تكون صورًا للأشياء. وما يميز الحق من الباطل فى الكلام إنما هو منهج معقد يتأثر بظاهرة اجتماعية هى معانى الكلمات والصلة بين الألفاظ والصور والأعمال. كان هوبس يقول: إن جوهر الحقيقة هو فى الألفاظ ومعانى الألفاظ شىء عرضى تحكمى. فالحقيقة إذن عرضية تحكمية. فإذا كان من الحق أن ضلع الشكل المسدس الزوايا مساو لنصف القطر فتلك الحقيقة إنما نتجت من تعاريف الشكل المسدس الزوايا والمساواة والضلع ونصف القطر، وقد يمكن ألا تكون السوربون على الضفة اليسرى للسين إذا تغير معنى كلمة من هذه الكلمات. ولاشك أن هوبس بسط

المسألة أكثر مما ينبغى، فلم يستطع أن يرى ما لمعنى كلمته من غنى ومتانة. ومع ذلك فما أشق الانتقال من اللفظ إلى حقيقة ما يدل عليه! وكم مرة فسر الكلام المسموع على غير ما نطق به! وكم مرة أوّلت الحقيقة لفائدة الخطأ! فنظرية الحقيقة صورة (La vérité-copie) أو تساوى الذهن والأشياء إذن غير ثابتة بل على العكس فقد تجد الناس غالبًا - بل دائمًا - يعلنون صحة الشىء وواقعيته إذا صحت فكرته الذهنية. فالهمجى يعتقد أن حلمه حقيقة. ألم يتذكر أنه رآه رأى العين؟ ولكننا نحن ننكر عليه وجود هذه الحقيقة لأننا نراها غير منطقية. وقد نرى بأعيننا ألوانًا تكميلية ولكننا نعلن أنها وهمية، وقد لا نميز بين السحب المتراكمة على السهل وبين سلسلة من الجبال، فيكفى أن نعلم أنها لم تكن موجودة بالأمس حتى ننفى عنها اليوم كل وجود واقعى.

إن القوانين العلمية تبدو لنا واقعية. فهل هى إذن صيغ صغيرة مخبوءة فى بواطن الأشياء؟ هى هى أوامر قد أصدرت إلى الذرات فهى تنفذها لأنها تعلمها علم اليقين؟ كلا إنما نعلن واقعية هذه القوانين بمقتضى صفتها المنطقية دون أن نعلم ما عساه يوجد فى حقيقتها مما يمكن أن يكون شيئًا غير ما نعلم.

وليس الأمر كذلك فى القوانين وحدها بل هو فى الأشياء سواء، فقد تجادل العلماء دهرًا طويلاً فى الذرات أواقعة هى؟ وعلماء الكيمياء والطبيعة يجيبون اليوم بأنها كذلك.

لماذا؟ لأنها نتيجة منطقية معقولة لتجارب مختلفة فى الضغط والحرارة واللزوجة والحركة البرونية والتحليل الكهربائى وانكسار الضوء الشمسى والصفائح الرقيقة... إلخ.

حتى واقعية إدراكى الحالى مقدورة بصحة الأحكام التى يرتبط بها ويحتويها فمن يثبت لى أننى لا أحلم؟

من هنا أمر غريب فى تاريخ الفلسفة وهو: أن الذين يسلمون بتعريف الشراح (scolastiques) للحقيقة كديكارت مثلاً لم يحاولوا الاعتراف به عن طريق المقارنة بين الأصل والصورة. قال ديكارت[1]: «إن سلاسل التفكير الطويلة التى

(1) Deiscartes: Discours sur la méthode II.

اعتاد علماء الهندسة أن يستخدموها فى التدليل على أصعب ما يفرضونه خيّلت إلىّ أن جميع الأشياء التى تقع فى علم النفس إنما تتتابع فيما بينها على هذا النمط، وأن الإنسان إذا كف عن أن يتقبل الباطل على أنه الحق، واحتفظ دائمًا بالنظام الواجب لاستنتاج بعضها من بعض لا يجد منها قصيًا لا يستطيع الوصول إليه ولا خفيًا لا يمكنه الوقوف عليه».

فالحقيقة عنده هى بأسرها فى داخل أفكارنا ولا تُعرف إلا بتلازمها المنطقى. وهذه هى نظرية الحقيقة قانونًا (La vérité-code) التى وضعت على ضوء الطريقة الرياضية ومثالها. والعمل الوحيد الذى تقوم به التجربة إنما هو إلهام مسائل للحل. وقد تقوم بالتمييز بين القوى الآلية الممكنة لتبين أيها قد تحقق فى العالم الذى نعيش فيه.

فالحقيقة إذن هى مطابقة الفكر لقوانين العقل الدائمة التى تتحتم على أذهاننا فى جلاء ويقين. وظاهر أن أصحاب هذا التعريف يحفظون من الفساد بتسليم أن قوانين العقل هذه هى أيضًا قوانين الأشياء والشرع المشترك الذى شرعه الله للعالم ولقوتنا العاقلة. ولكن هذا الفرض من فروض ما بعد الطبيعة (Métaphysique) خارج عن طريقتنا الفكرية التى بها نحكم بأن هذا الزعم حق أو باطل. وهذه النظرية قد لقيت أكثر أنصارها وبلغت قوة انتشارها عند أصحاب الفلسفة الفكرية من المحدثين، فاسبينوزا مثلها البالغ حد النقاء والسذاجة، وليبنتز على أنه أحفل منه قريحة وأوسع صدرًا لكل إدراك أخضع مثله كل حقيقة لقابلية الاستنتاج، وفشت ولاسيما هجل لم يقنعا بالمنطق المنقول وإنما جددا مواد القانون. على أنهما لم يغيرا شيئًا فى النظرية القائلة بأن الحقيقة هى مطابقة هذا التشريع. نجحت هذه النظرية نجاحًا ظاهرًا فى الحقائق الرياضية التى ضربت على مثالها. فقولنا إن ضلع الشكل المسدس الزوايا مساو لنصف قطر الدائرة حقيقة، وهو حقيقة لأن البرهان عليه ممكن. والبرهان عليه ممكن لأنه داخل بالقوة فى نظام البديهيات والتعريفات والفروض التى هى أساس العلم.

إن الرقم العشرى الرابع لقيمة النسبة التقريبية (ط) هو خمسة، فما الجزء الألفى؟ لا نعلمه. ولكنى إذا قلت إنه أربعة قلت خطأ أو صوابًا وليس يلزم

إلا اصطناع الصبر لحصول العلم به. ولماذا؟ ألأنه يوجد فى مكان آخر؟ كلا. ولكن لأنه يستنتج بناء على تشريعنا الفكرى وقراراتنا الحسابية الأساسية.

إننا نتصور من الممكن وقوع مثل ذلك فى علم الطبيعة، وأن فى القدرة إقامة الدليل مقدمًا على أن كثافة البلاتين هى ٢١،٥، وقد تقرب من تلك النظرية كلما اتجهت الطريقة التجريبية نحو العلوم الرياضية. وقد يمكن أن يقع مثل ذلك أيضًا فى التاريخ. وهذه فكرة كانت شائعة فى المذهب الوجدانى (Romantique) فهِجل على الأخص كان يزعم لنفسه القدرة على أن يعيد بناء هيكل الحوادث الماضية بمواد المنطق الصرف، وما ذلك الهيكل الذى كان يسميه «حقيقتها» إن لم يكن ذلك التفصيل الدقيق للظروف العارضة. ولو كان علم الاجتماع منظمًا تنظيمًا علميًا صحيحًا لأشرفنا منه على منطق للتاريخ. فقد كان يكفى التسليم بأن مبادئ هذا العلم يمكن الاعتراف بصدقها وصوابها حتى تمتد إليها فلسفة ديكارت.

كل ذلك فضلاً عما تقدم يسد حاجة واقعة لا ينبغى لنا أن نقلل من خطرها وهى طموح الذهن إلى فهم الأشياء (intelligibilité) طموحًا يظهر فى هذه الحالة كما يظهر فى كثير غيرها بإثبات ذلك المبدأ إثباتًا كاملاً.

على أن نظرية «الحقيقة قانون» تعانى من المصاعب العظمى ما تعانيه نظرية «الحقيقة صورة». ذلك أولاً لأن تصور العلوم الرياضية الذى أنشأها قد تجاوزه الرياضيون اليوم. والنظرية العصرية لفلسفة العلوم (Epistemologie) تكاد تطبق على عدم اعتبارها مثالاً للعلم الدقيق الواضح، فإن الأصول التى نبتت عليها ليس لها وضوح مطلق، وهى كذلك ليست تحكمية ولا تجريبية (Empiriques) لكنها اختيرت على نحو يجعل الطريقة الاستنتاجية التى نشأت عنها مطابقة تمام الانطباق لمجموعة من المسلمات التجريبية التى لا تقبل تحويلاً ولا تبديلاً. ولقد أحسن الإبانة عن ذلك الأستاذ جوبلو فى الجزء الأول من كتابه «بحث فى ترتيب العلوم» إذ قال: «إن منهاجى العلوم الرياضية والطبيعة جزءان مقطوعان من خطة عامة للتقدم العلمى ترتفع من أشد الحالات التجريبية إلى أشد الحالات العقلية ولكنها لا تلتقى أبدًا مع حدها الأدنى ولا حدها الأعلى».

وعلى هذا فالظاهر المنطقى الصرف للعلوم الرياضية لا يصح أن يتخذ أساسًا لتعريف الحقيقة.

ومن جهة أخرى فالحق يعدو المنطق. وإننا نعرف طائفة من الأشياء لا نتردد فى حدها من الحقائق ولو أنها لا تعتمد بأية حال على معرفة العقول اعتمادًا يسوِّغ لنا أن نسلكها فى سلسلة العلوم النظامية كقولنا: إن البلاتين أكثف من النحاس وإن كل مجتر من الحيوان مشقوق الظلف. وربما كان ذلك أشد وضوحًا فى الحقائق الجمالية أو الأخلاقية لأنها قد تكون جلية مسلَّمة وهى خارجة عن حدود كل نظرية كقولنا: «القاضى المرتشى مجرم، وموسيقى وجنر أسمى من موسيقى ماسنيه».

وهذه الفكرة العظيمة التى ظهرت حافلة خصبة هى أساس فلسفة سپير (Spir). ولقد استأنف النظر فيها أو وفق إلى العثور عليها بعض الفلاسفة العصريين. وأولاهم بالذكر الأستاذ مايرسون، فقد أظهرها واضحة جلية فى تصانيفه وفى كتابه «الشرح فى العلوم» خاصة.

إنك لا تفهم إلا ما تحقق فى ذهنك. ولكن لابد من مختلف لتحققه. وهذا المختلف الموجود المقاوم ليس هو الحقيقة وإنما هو شرط فى وجودها، كما أن الوجود الواقعى شرط فى المجهود الخلقى للواجب وللخير.

وحملة القول، إن نظرية «الحقيقة صورة» تحيلنا إلى نظرية «الحقيقة قانون» أى إلى حقيقة واضحة فى ذهن كل امرئ يستبطن دخيلة نفسه ويستشعر قوة الضرورات العقلية وينمى أفكاره على طريقة نظامية. وهذه النظرية التى ولدتها أحوال تاريخية سهلة التفسير لسوء الحظ على اختلاف مع الوقائع.

ومن ذلك، ومن جراء رجع الفعل نشأ تفسير الفلاسفة العمليين للحقيقة. فقد كانت فى بادئ رأى (س. ن. بيرس) سنة ١٨٧٨، هى الجهد الذى يبذل فى سبيل الرجوع إلى الأشياء الحقيقية ويجعل أفكارنا جلية. فالمرء ليس متأملاً لا غير وإنما هو مع ذلك كائن عامل يفتقر إلى أن يتدبر ويتبصر ليقدر ويعمل. وكل حكم له فى الواقع معنى ينبئ عن شىء يتقدم حياتنا العقلية المستقبلية: «فلندقق النظر فى موضوع فكرة من أفكارنا ثم لنخطر ببالنا كل ما يدور بخلدنا مما يترتب عليه

من النتائج ذات الفوائد العملية التى نعزوها إليه. أقول إن فكرة هذا الموضوع ليست شيئًا أكثر من مقدار أفكار جميع النتائج[١]».

فإذا طابق الحكم المتقدم النتائج المتأخرة فهو حق وإلا فهو باطل، وهذه هى طبيعة الحقيقة.

من الواضح البين أن هذه النظرية أثر من آثار العلم التجريبى، كما أن نظرية «الحقيقة قانون» أثر من آثار العلم الرياضى، وكلتاهما ظهرت حين تقدّم المناهج المطابقة لها فى كلا العلمين. كان بيرس مهندسًا فى قسم مساحة الولايات المتحدة، ومع أنه قد عنى باللوجستيك وأظهر فيه آثارًا قيمة فقد نرى من آثاره الأخيرة إلى أى حد تأصل فى نفسه معنى الحق والباطل كما يتصورها أصحاب المعامل، فالحقيقة فى رأيه هو كل ما ينجح.

عاود البحث فى هذه الصيغة وليم چيمس وأرباب المذهب العملى (Pragmatique) ولكنهم لم يناقشوها على أساس هذا المعنى بعينه. فقد كان بيرس يقول: إن الحق ما ينجح فى تقدمه على قوة المعرفة فى المستقبل. ووليم جيمس يقول فى غير روية مدخلاً فى الحقيقة كل نوع من النجاح «كل تجربة حسية أو تصورية يجب أن تطابق الواقع لتكون حقيقة».

والمراد بالواقع فى رأى المذهب الإنسانى[٢] جميع التجارب الحسية أو التصورية التى تمتزج بها فعلاً تجربة أخرى معينة، ويريدون بالمطابقة العناية بالحصول على نتيجة مرضية عملاً وفكرًا. فلفظ العناية ولفظ مرضية اصطلاحان لا يقبلان التعريف مادامت هناك طرق لتحقيق هذه الشروط عمليًا. وجملة القول وعمومه: إن كل ما فى استطاعتنا أن نقول هو إن الحقيقة الواقعة تكون موضع العناية من المرء حين يحفظها فى شكل لا يتغير إلا قليلاً ما أمكن

---

(١) بيرس: كيف نوضح أفكارنا؟ "Pierce - How to make our ideass clear?" Popular Science monthly, Janvier 1878.

(٢) هذا الاسم الذى أطلقه ف.س.س. شلر على الفلسفة العملية كما عرضها هو، ولكن صيغة جيمس التى لخصت هذا المذهب ربما كان الشطط فيها أبعد منه فى صيغة شلر.

ذلك. وتكون مرضية إذا لم تناقض حقائق أخرى بجانب تلك الحقيقة التى تطلب أن تكون محفوظة كذلك[١].

ذلك إلى جانب أن هذا المعنى يتفق مع الاستعمال اللغوى لبعض الكلمات. فقد يقال فى اللغة الفرنسية عادة «الواسطة الحق» بمعنى الواسطة الناجحة و«حركة باطلة» بمعنى حركة غير محررة ولا مقدرة. وإذا قال عامل فرنسى: هذا غير حق. فإنما يعنى أنه مستحيل وأنه طريق لا يوفى بك على النجاح.

ومن هنا كانت الفلسفة العملية على أوسع معنى لهذه الكلمة، وهو ذلك المعنى الذى تجده ظاهرًا فى بعض ما كتب چيمس نفسه والذى نشأ عن تأويله آراء مصوغة فى جمل مشهورة مسطورة، فيما كتب الأخلاف من أتباع هذا المذهب كقولهم: مذهب القدرية مثبط للعزائم، إذن فهو مضر وإذن فهو باطل. وفكرة الخلود نافعة وإذن فهى حق. إذا لم يكن الله موجودًا وجب أن نوجده. وإذن فذلك هو الدليل على وجوده. تلك هى نظرية الحقيقة نجاح (la vérité-succès) فى أشد حالاتها غلوًا ومبالغة. وهى جذابة خلابة فى مبدئها إن لم تكن كذلك فى تفضيلها. وهى أشد النظريات ملاءمة لفكرنا الحديث العملى ولمذهبنا التجريبى. وهى تشعرك الشعور كله بأثر المنطق القائم على فكرة القيمة.

وبعد فإذا لم يكن الفلاسفة العمليون أو الإنسانيون أول من أدرك ما سماه شلر (The making of reality) أى تمييز الواقع وبناؤه فى وسط فيض تقذف جوانبه بالقضايا العقلية المسلمة، فإنهم على الأقل قد كسبوا المعنى النفسى التكوينى. للواقع ملاحظات وتحليلات وتعبيرات قوية مؤثرة بلغت بفكرته إلى أذهان جميع المشتغلين بالفلسفة وأقرته فى نفوسهم. ولكن هل مما يسوِّغ أن نعرف الحقيقة بالنجاح؟ أولاً ما هو النجاح؟ وكيف نعرف أن إنسانًا نجح؟ إن فى الناس قومًا متفائلين أعيوا على الإصلاح لا يعترفون بفشلهم. وقومًا آخرين ذوى أذهان مخدوعة يعتقدون دائمًا أنهم موقنون بما يرغبون أو ينتظرون، وعلماء يدفعون تجاربهم بأيديهم دون أن يفطنوا إلى ما عملوا. وقد يحصل ذلك أحيانًا وهم مسوقون فى وجهة وراء دليل من الغريزة القوية فى القوانين الطبيعية.

(١) وليم جيمس: المذهب الإنسانى والحقيقة.

ودجالين يدخلون فى روع الناس ما يهمهم أن يحملوهم عليه، ومشعوذين يوهمون الناس أنهم رأوا منديلاً يحترق وهم إنما خدعوا صاحبه عنه.

تلك ضروب من النجاح كما رأيت ولكنها لا تدخل أبدًا فى باب الحقيقة. وتجد بين زعماء السياسة وعلماء الدين مضللين ينجحون فى تغيير الرأى السياسى وحمل الناس على أن يعتقدوا شيئًا لا يعتقدونه هم أنفسهم. ذلك نجاح لا ريب وقد يكون فى بعض حالاته نافعًا وإن كان الراجح أن الحق وحده هو الباقى على الزمن. ولكن هل خلق الناس جميعًا من الحقيقة، وأريد حتى الحقيقة الوقتية إن أمكن الجمع بين هاتين الكلمتين.

دفع وليم چيمس عن نفسه هذا الاعتراض بقوله: «إن النجاح الذى يعد هو النجاح الحقيقى البعيد الأجل السهل المراقبة. ولكن كيف نتكلم فى تحقيق النجاح دون أن نخرج من الفلسفة العملية أو نقع فى الدور؟ إن النجاح الحقيقى هو النجاح الدائم الذى يمكن أن تعرفه جميع الأذهان من غير تحديد ولا نهاية. وفى الواقع أنك حين تدفع بالعمليين قليلاً آخذًا عليهم صفة الذاتية فى النجاح وجدتهم إنما يلوذون بهذه الفكرة».

كتب بيرس عام ١٨٧٨، أن الرأى الذى هيأه الله من قبل ليجمع فى النهاية شتات الأبحاث هو ما نسميه «الحق». وموضوع هذا الرأى هو «الواقع». وجاء بعده وليم جيمس فقال: «الحقيقة بمعناها العملى هى رأى مثلى يستطيع كل الناس أن يبلغوه ولم يرغب أحد منهم فى أن يغير فيه».

وحينما يعترض على شلر بأن من العقائد ما كان قديمًا ذا منفعة ثم ظهر اليوم خطؤه، أجاب بأن الحقيقة تقبل التدرج وأن هذا التدرج متعلق بعمومية الغايات التى تخدمها والأذهان التى تشارك فيها.

لقد طالما قربوا برجسون من العمليين فى موضوع استعمال العقل التصورى والقياسى وطبيعته. وعلى هذا الصدد ينطبق ما تقدم أيضًا.

على أن من المفيد أن نلاحظ أن نظريته الثاقبة المعروفة بنظرية الحدس التى فتحت للحق طريقًا جديدًا تستخدم هى أيضًا فى طريقها نفس المقياس. ذلك

لأن جميع الاختبارات تنكشف عن نماذج متشابهة فيما بينها. فيستوثق الباحث من أنه لم يضع الحلم الذاتى موضع الحقيقة الموضوعية. وكم مرة يعتمد الباحث لتحقيق ما للمعرفة التى تحدث أثناء الشوق الصوفى من قيمة على الملاحظة القوية الدقيقة لتشابه الأحوال الصوفية العميقة.

هذه الأحوال تصفها نفوس متباينة فى الأصل والتربية. ولكن يقال إنها على ذلك متشابهة متناسبة كما لو تحدث المستكشفون عن بلد بعيد عسير المنال زاروه متفرقين ورأى فيه كل منهم ما رآه أصحابه.

أنا لا أريد أن أقطع الرأى بكلمتين فى صحة هذا الحكم لا فيما يتصل بالحدس الفلسفى ولا فيما يتصل بالحدث الدينى. أحب أن نتفكر فيما يستلزمه من مقياس للحقيقة. فالعمليون الحدسيون مضطرون إذن إلى بلوغ هذه الغاية. وذلك ما يمكن تسميته «الحقيقة تمثيل».

وأرى أن موضع الضعف فى هذين المذهبين أنهما يخضعان هذا المقياس للفوز أو للعاطفة المباشرة، وكلاهما يمكن أن يكون خادعًا. فلنضع هذا المقياس بالعكس فى الصف الأول ونتبين ما فى التفاسير السابقة من رأى صائب وقول صحيح ولنعرف ماذا يؤيدها تأييدًا غامضًا فى أذهان أصحابها والقائلين بها[1].

الحقيقة من بضع الوجوه هى صورة لأنهم يحكمون عليها بالتشابه بين الأشياء المتجانسة. فالذهن يواجه الذهن والحقيقة الواقعة التى تنشأ حينئذ هى فكرة عظيمة عامة يجب أن تطابقها الفكرة الفردية فى الكثير الغالب من الأحوال لتكون حقيقية. ولكن هذه الصفة ثانوية وذلك ما يوجد الشذوذ ويجعل المطابقة غير الحقيقية فى كثير من الأمر، ويجعل العام مجاوزًا للذوق المشترك مؤثرًا فيه

---

(١) تجد فيما عرضناه عليك من الآراء بحثًا مستفيضًا بقلم الآنسة (هـ. ليليز) الأستاذة فى فرسوفا أودعته رسالتها التى قدمتها لامتحان الدكتوراه وعنوانها «تصور الحقيقة».

وأرانى مضطرًا إلى أن أقول هنا ردًا على ملاحظة اليمة وجهت إلىّ: إنى كنت قبل أن تؤلف كتابها بأعوام كثيرة أستعمل فى دروسى هذه العبارات وهى «الحقيقة صورة» و «الحقيقة قانون» و«الحقيقة نجاح» و«الحقيقة تمثيل» على هذا النحو الذى عرضتها به من التحديد والترتيب، فلا يدر فى خلد أحد أنى استبحت لنفسى الانتفاع بعمل تلميذة متخرجة ولو كان ذلك اصطلاحًا بسيطًا فى محاضرة دون أن أشير إليه أو أنبه عليه.

كما يقول المسيو بلدوين. وكذلك الأمر فى نظرية «الحقيقة قانون» فإن كمال معرفتنا أن نكون كما يريد المثليون ذهنًا عامًا تستوعب قوانينه بالقوة كل الواقع. وموضع الضعف فى هذا المذهب إنما هو القول بأن فى ذهن كل امرئ - بقطع النظر عن عمره وعصره ببيئته - طائفة من البديهيات الملهمة يستطيع أن يستنتج منها ما يشاء. وفى كل لحظة يكتسب المرء عقلاً منظمًا يكون له مكان العلم الداخلى، فيفزع إليه فى جميع الحالات إلا حالة يكون موضوعها منصرفًا إلى ترقية هذا العقل نفسه.

إنك لا تستطيع أن توفى المذهب الديكارتى حقه من الثناء على تقدير هذه الصيغة وتوضيحها. ولكن هذا العقل ملؤه التجربة وملؤه كما يقول الأستاذ مايرسون اللاعقلية. إن المبدأ الوحيد الذى يسيغه العقل هو الذى يشرح قيمة التماثل. فكل ذهن إنما هو حكم نسخة ناقصة من الذهن الأعلى. قال بروشار: «نحن فى صميم الحق حين يفكر كل واحد منا فردًا ما يجب أن يفكره إنسانًا». فكلمة إنسان تذكرنا هنا ذلك التحديد العزيز على كانت: «لا ينبغى أن نجعل هذا إلى الإطلاق»، ولكن يمكن أن يراد بقوله: «ما يجب أن نفكره أذهانًا».

كذلك يقال فى نظرية «الحقيقة نجاح» فإنه إذا لم توجد مقاومة خارجية من المادة التى ينصب عليها العمل اتفقت الأذهان توًا، إما بطريق التركيب والنظام وإما بطريق الاتفاق والوئام. ولما كانت الأذهان تشتغل كل منها فى جهة فإنها تكتسب من اختلاف العمل تجارب مختلفة. والذى يجعل للفكرة معنى إنما هو العمل. ولكن الذى يميز النجاح الحقيقى من النجاح الوهمى ويفرق بين المناهج الفنية وبين الشعوذة السحرية هو قيمتها العقلية المشتركة. لقد لاحظ الأستاذ بلدوين وأجاد الملاحظة، أن كل حقيقة جرت فى الفكر الصحيح على أنها كذلك توجد فى ملتقى ظاهرتين معكوستين، حيث يكون الدليل الناهض ضروريًا ولكنه غير كاف. وتفصيل ذلك أن الإنسان إذا ابتدأ من العقائد العامة والصيغ والتصورات المجرّدة الواردة على الذات الفاعلة فلا سبيل إلى بعث الحياة فيها إلا بأن يحسها هو نفسه، وأن يرى تجاربها المادية والأدبية ناجحة فى يديه. وبهذا الشرط وحده يستطيع أن يملكها تمامًا على أنها حقائق لا على أنها ألفاظ. فإذا

ابتدأ من الحال الذاتية والنجاح والرضا الذى يشعر به الفاعل فلابد من التحقيق العام الذى يجعل وجودها فعليًا ويصير الرضا مشروعًا ويستطيع وحده أن يحوِّل هذا الرضا إلى معرفة.

كذلك كل حقيقة تفترض وجود حدس لأن كل برهان يتعلق بأشياء لا تبرهن. وكل مشابهة تفترض وجود مسلمات فورية حالية طامحة إلى الكون كما كان يقول ليبنتز: وكل عمل النقد هو أن يزيل ما بينها من تنافر. ولكن كل عبث يظهر أمامنا كأنه الحق المطلق إذا حررنا أنفسنا من الاتصال بالعقول الأخرى.

فإذا قيل: إن العقل كاف فى تمييزه، فمعنى ذلك أننا ندور من الأمر فى دائرة نهايتها متصلة ببدايتها. ما هو العقل المنظم إذا لم يكن مقاومة الغير الثابتة نقدرها مقدمًا حتى تؤثر فى حياتنا الداخلية؟

ويظهر لى بعد ذلك أن هناك شيئًا لم تستطع نظرية من النظريات السابقة أن تشرحه وتوضحه، وذلك أن وجهة النظر فى تشابه الوجدانات تمهد لنا السبيل إلى أن نفهم لماذا يحكم الحس المشترك. إن بعض القضايا المعيارية أو القطعية حقيقى كتلك القضايا التى سقناها إليك فى مفتتح هذا الفصل من قولنا: «إيثار الخير العام أفضل من الأثرة. والعلامة السوداء تساوى علامتين معقوفتين فى علم الألحان... إلخ» ومتى أصبح الاتفاق اضطراريًا على هذا النوع من القضايا أصبحت هى أيضًا داخلة فى عموم الأحكام الصحيحة فى رأى جميع الناس حكمًا لا فعلاً.

وخلاصة القول: إن الحقيقة هى تماثل الأفكار المختلفة، ومما لابد منه أن نسلم بأن دون الواقع اختلافًا هو شرط فى وجوده وليس هذا الاختلاف نفس الحقيقة ولكنه يهيئ السبيل إلى وجود كيانها وإقامة بنيانها. إن بعضًا من طرق التفكير ذاتى عرضى فاسد وإن بعضًا منها على النقيض من ذلك يستفيض ويعم ويتصل بدون إغواء ولا إكراه بجميع الذين هم خلقاء أن يفهموه على ألا يتحيزوا، وعلى أن تتوافر فيهم أداة الحقيقة. كل امرئ يكتسب عقائده أو تتكون هى فيه على سبيل المصادفة بداءة ذى بدء، ثم تقع فى شعوره وحسه بالمشابهة والمقارنة،

وبعد ردح من الزمن تظهر فى بعضها قوة ائتلاف واتحاد يؤول إلى تكوين جسم من الحقائق الموضوعية هى نفس هذه الحقائق مستقلة عنا ومجردة عن كل منا.

والمراد بالموضوعية؛ أن تكون فى جوهرها صحيحة بالقياس إلى الناس جميعًا. وكذلك فسرها كانت: أن ما كان مشاعًا للكل يكون موضوعيًا بالمعنى المتعارف لهذا اللفظ، فكل ذهن فردى يتصوره كأنه شىء قائم بنفسه. فالمعنيان اللذان تدل عليهما هذه الكلمة ويظهران مختلفين اختلافًا شديدًا إذا لم تفهمهما على وجههما، فإذا فهمناهما على الوجه السابق فأحدهما نتيجة طبيعية للآخر.

إن تصور الحقيقة على هذا النحو جرّ إلى شىء غير قليل من سوء التفاهم نرى من الضرورى أن ندفعه. إذا كانت الحقيقة توافقًا ساذجًا للأذهان فيما بينها أفلا تكون ظاهرة اجتماعية بسيطة؟ ولعلها لا تعدو أن تكون ظرفًا من ظروف التعاون وعضوًا فى الحياة الاجتماعية. أفليست هى إذن شيئًا عارضًا فى الطبيعة؟ ألا يكون إذن لكل جماعة حقيقتها المشروعة؟ ثم أليست الطريقة المثلى لإيجاد هذا الاتفاق بين الأفكار وصونه هى الطريقة التى تعتمد على السلطان؟ ألا يكفى لحفظ هذا التوافق أن يقوم نظام قوى أشبه بما فى بعض الكنائس أو فى بعض الحكومات؟ أليس من الواجب إذا أردنا أن نكون منطقيين أن نتمنى مثل هذا النظام الشديد ما دام يؤدى إلى الوحدة ومنها إلى الحقيقة.

إن فى هذه الأسئلة إنكارًا تامًا لمعنى هذا الإدراك الذى حاولت عرضه عليك. فإن الكلام هنا عن علم الاجتماع وعن الإدراك الاجتماعى. كما قيل لى كثيرًا. لفكرة هى فى ذاتها غامضة مبهمة لأن فكرة الجماعة تتضمن حقيقتين مختلفتين بل متضادتين من بعض الوجوه. أولاهما الجماعة، وهى شىء طبيعى شبيه بالكائنات الحية اتخذه علم الاجتماع موضوعًا له، وهذه الجماعة إن لم تكن مركبًا عضويًا فلا أقل من أن تكون نظامًا من نوع عضوى يتركب من أجزاء مختلفة يتضامن بعضها مع بعض بمقتضى هذا الاختلاف نفسه، وقد لوحظ هذا منذ العصر القديم. وحسبنا أن نذكر مثل الأعضاء والمعدة يضرب للتضامن بين الطبقات الاجتماعية. وذلك المعنى أيضًا هو مغزى قصيدة من قصائد سوللى برودوم التى يقول فيها:

قــال لـى الــفلاح فى الحــلم اصـــــنـع خــــبـــــزك
فــإنى لـن أقــوتك بــعــد فـــأفــــلـح الأرض وأبـــذر
وقـــــال لـى الحــــــائك حك ثــيــابك بــنــفــسك
وقـــال لـى الـــبـــنّـــــاء اقبض على المسطرين بيدك

ثم انتهى الشاعر إلى نتيجة قد لا تثبت على النظر لأنا لا نسلم أن البنّاء والخياط إنما يعملان ابتغاء حب الخير، ولكن البناء الاجتماعى الذى يشير إليه أمر لا ريب فيه وهو البناء الذى يحلله دوركيم فيما عرف له من قوة وجاذبية فى كتابه «توزيع العمل الاجتماعى» فهذا الاحتياج المتبادل الذى يصحب التباين هى الجماعة الإنسانية باعتبارها كائنًا حيًا ولد من تلقاء نفسه بتأثير القوى الطبيعية كالجبال والنبات. وهذه الجماعة الإنسانية ليست منشئًا للحقيقة وإنما الأمر فيها على العكس فكلما اشتد فيها التباين واطرد النظام تولدت عقليات مختلفة فى الأفراد الذين يكوّنونها، فالطبقات والدرجات والوظائف والمهن حتى اختلاف الرتب الدينية على ما لاحظه نيكول، إنما تؤدى كلها إلى أن تقبل طائفة من الطوائف آراء لا تتفق مع آراء طائفة أخرى. وفى الواقع ألست ترى رجالاً سياسيين فى أقصى حزب الشمال وفى أقصى حزب اليمين يدعون لأنفسهم الحق فى أن يروّجوا فى السواد من الآراء ما لم يقبلوه هم؟

لم يرض دوركيم قط عن هذه الميول، ولكنه كان يقدر إمكان أن يذهب التطور ببعض الملكات ممن ليسوا فى حاجة إليها لتأدية عملهم من حيث هم أعضاء فى الجماعة.

والأمر كذلك بين الشعوب على قدر ما هى عليه من خصومة. ألم تذكر «حقيقة فرنسية» غير الحقيقة الإنجليزية والحقيقة الألمانية؟

كأنه إذا لم يوجد نوع من أنواع الجماعات غير جماعة التباين والتكامل التى أحلها الاقتصاديون والاجتماعيون المحل الأول فلا حقيقة، وإنما هناك قوى نفسية تكميلية تتعارض وتتعادل. والأمر على خلاف ذلك فى جماعة الأذهان التى تفكر وتشعر على سواء والتى تتجدد بالتشابه لا بتبادل المنفعة كما هى الحال

اليوم فى أعضاء نحلة دينية أو فرقة فنية أو جماعة تعنى بالتربية أو التعليم، فإن هؤلاء الأعضاء ينشأون من أصول مختلفة ويؤدون أعمالاً مختلفة ويمكن أن تتعارض منافعهم ولكن هذا كله فى المحل الثانى.

هذه الجماعة ليست موضوعًا للعلم وإنما هى شرط له يكوّنها مثل أعلى واحد عقلى أو فنى أو خلقى أو دينى فى خلال التباين العضوى والعمل السياسى والاجتماعى، بل هى ترمى إلى حلهما وهى توقظ عاطفة من أعمق العواطف وهى أن يرى الإنسان نفسه فى غيره. ويشترك فى شىء متحد يلتقى فيه الأفراد المختلفون. فى الواقع أذهان مختلفة الصفات ولكنها كلها ذهن واحد حكمًا، وفى هذا الذهن يكون تشارك الأعضاء فى الجماعة المتحدة، وعلى قدر هذا التشارك فيه يكون مظهر الحقيقة.

وقد قيل من جهة أخرى: إن نظرية فى الحقيقة كهذه النظرية التى عرضتها وبسطتها تؤدى إلى التقريظ الخالص لوحدة الشكل وينجم عن ذلك أنها لا تعنى بالوسائل إلى كسبها ونيلها. ولكن هذا إفساد تام لمعناها، فإنه متى شاء نكد الطالع أن يتألف جماعة فكر مشترك من النوع الذى حدثناك عنه آنفًا تتقيد بنظام وتخضع لسلطان وأحكام فقدت هذه الجماعة فى وقت معًا صلتها بالذهن وصلتها بالحقيقة. وقد ترى مدرسة فنية تستحيل أحيانًا إلى جماعة أو نقابة لها رئيس يذود عنها طير الخلاف والشقاق بمقرعته بدل أن تكون مجمعًا للأفكار الحرة التى يجمع بينها اشتراك الإحساس واتفاق العاطفة، وما غناء مثل هذه المدرسة فى تقدم الفن؟ ألا تصبح جثة هامدة فى وسط الطريق؟ مثل هذا الأمر يحدث أحيانًا فى العلوم فقد ينشأ مذهب أرثوذكسى جامعى حين يفرض أستاذ بعيد الصوت بلسانه أو كاتب بارع المنطق خلاب العبارة ببيانه على الجيل المعاصر صيغًا ومسائل لولاه ما اكتسبت هذا النفوذ ولا نالت هذا الذيوع. فأنت مضطر أن تكرر آراء هذا الأستاذ حتى تجوز عقبة الامتحان أو تنال الحق فى أن تعلم كما علم، فهل تجد فى مثل هذا جماعة اشتراك حقيقية؟ أليس ذلك أولى أن يكون بسبب هذه المحافظة الصناعية على الوحدة عاملاً يجعل حقيقة هذه الوحدة مجرد اتفاق.

لقد قلت منذ قليل - وأنا أعلم الضرورة الشديدة لهذا التحفظ - إن الشيء لا يكون حقًا إلا إذا أمكن اتصاله وانتقاله بدون إغواء ولا إكراه فكل اتحاد يعتمد في وجوده على هذين الدافعين لا يستطيع أن يتماسك على جلد الدهر طويلاً. وينبغي أن يقال هذا القول في الدين أيضًا. فإنه إذا غلب قانون التركيب وقانون النظام في إحدى الكنائس على حرية اتفاق العواطف والآراء، ومتى أفاضت الكنيسة في نفوس المؤمنين والتابعين ينابيع الحكم الذاتي أضاعت بمقدار ذلك من صفتها الإلهية، ويمكن أن تظل بعد ذلك مسألة تاريخية مختلفة الحظ من القيمة أو قوة اجتماعية مختلفة الحظ من التأثير، ولكن لا يبقى فيها ما يتفق مع دين الحقيقة ولا الدين الحق. وربما قال قائل في عكس الاعتراض المتقدم: إن تعريف الحقيقة بحركة الاتحاد الحر تمهيد لسبيل الخطأ والشك والافتراء، وأن أكثر الناس مفتقرون إلى الحقائق المصنوعة وضرر هذا أن الحقائق المصنوعة ليست حقائق بالمعنى وإنما هي من الحقائق بمكان البقايا الأثرية المتحجرة من الحيوان الذي يسمونها- باسمه. إن الشك على العموم معن متعب وذلك حق لا ريب فيه. والاعتقاد الذي يؤخذ من جملة كالعقيدة السياسية لحزب سياسي يكون الخير فيه أدنى قليلاً وأسهل منالاً وربما كان في أكثر الحالات أنفع مادة وأضمن ربحًا.

ولكن لابد من الاختيار، فإذا ما أحسنته وجدت في شكل من الأشكال كفاء ما ظننت أنك ضحيت به. إن قبولك البحث عن الحقيقة من جهتك ليس معناه النفي لبعض أشكال المطلق. قال بيكون، وهو يتحدث عن منهاجه العلمي: «نحن على يقين من طريقنا لا من موقفنا».

وكذلك أمر الذين تمكنت من نفوسهم إرادة الحق بمعناه الذي عرفناه به. قد يعرض للمنطق أن يكون في بعض أقسامه نوعًا من العلم الرياضي. أما في قلبه وأصله فهو كعلمي الجمال والأخلاق، علم تنظيمي يحلل القيم وينقدها ويعيِّن الوجهة ويحددها ولا ينحصر في طبقة من الطبقات ولا في مبدأ من المبادئ، وهو بهذه الطريقة يقرر ويبرر المنهج لا الغاية. إن من يستنتج من الدلائل المطابقة العديدة نتيجة راجحة يكذبها الواقع فيما بعد يستطيع أن يقول إن قراره العقلي

لم يدحض ولم يفند لأنه كان كما ينبغى أن يكون وقد كان من حقه بمقتضى ما عنده من الدلائل أن يستنتج ما استنتج وأن يتصرف بالنتيجة ما تصرف. ولو عرضت له فرصة ذلك مرة أخرى لسار نفس السيرة.

إن أمامنا غاية واحدة لا تختلف على تباين طرق البحث واختلاف عصر التاريخ مهما كانت حقيقة الأفكار التفصيلية التى تتصل به. ذلك أن نسير قدمًا فى جهة اتحاد أكمل واتفاق أشمل، فنرود السبيل فى إخلاص وصدق لنعرف بالتجربة أنلتقى على مدرجة هذا الطريق بنفوس أخر أم يقوم بيننا وبينهم سد فيه فلا نراهم وحدانا ولا جماعة.

ومن هنا لم تكن الشروط الخلقية أقل لزومًا من الشروط المنطقية الصرفة لتحقيق العقل واكتساب الحقيقة. إنه على قدر ما ننصرف - لا عن الحرية فنحن أحرص الناس عليها - بل عن الحرب المادية أو الفكرية وننفصل عن الحزبية والجماعات العضوية والأنظمة القهرية وتصح إرادتنا الخالصة على أن نكون أمثالاً لأمثالنا من بين الإنسانية لا رؤساءهم ولا كبراءهم، وعلى قدر ما نفكر تفكير الاتفاق والاتحاد لا تفكير التغلب والتضاد يكون موقفنا من طريق الحقيقة.

العقل ومذهب التشكك المعاصر[1]

١ - ما العقل؟

العقل كلمة من أشد ما شاع من الكلمات درج تدل على الميزة الخاصة فى الذكاء الإنسانى. وهى كما ورد فى القول المأثور: «ما يميز الإنسان من الحيوان» أى ملكة التعقل ومصدر الحكم. قال شيشرون: «إن الطبيعة ألّفت بين الناس بقوة العقل، وبقوة العقل تهيأ للناس اللغة والتمدن»[2].

وفى وسعنا أن نكتب ثبتًا مفصل المواد مسلسل الأعداد بالمعقولات ـ التى يطلق عليها فى الغالب لفظ مقولات[3]، وما يتصل بها من البديهيات ـ وقد عالج هذا العمل كثير من العلماء نخص بالذكر منهم ليبنتز وكانت وهاملتون وورنوفييه فوجدوا أولاً: منها المبادئ المنطقية البحتة كقولهم: «الحق يبقى حقًا» و «ضد الحق باطل» و «نفى النفى إثبات»، ثم معقولات عامة «كالزمان» و «الفضاء» و «العدد» التى نستخدمها فى ترتيب إدراكاتنا وذكرياتنا وتفاهمنا مع أمثالنا من الناس، والجوهر المادى أو العقلى الذى نجمع بفضله شتات صورنا فنجعل منها أشخاصًا وأشياء و «القانون» و «العلة» و «الغاية» التى يتصل بها بعض مثبتات

(١) إحدى المحاضرات العامة للجامعة المصرية ألقيت فى يناير وفبراير سنة ١٩٢٧، فى قاعة الجمعية الجغرافية.

(٢) De Officüs (1-4).

(٣) هذا اصطلاح من اصطلاحات أرسطو، ولكنه اكتسب اليوم معنى جديدًا يختلف عن معناه الأصلى وهو الذى أردناه منه هنا. (انظر قاموس الاصطلاحات والنقد للجمعية الفلسفية الفرنسية مادة (Catégorie).

أساسية واضحة كقولنا: «كل ظاهرة لها قانون وغاية، وكل عمل معقول له غرض ومقصد». ثم إن للعقل بعد ذلك استعمالاً أدبيًا، فمن العقل أن تصير على بصيرة وعدل، ومن العقل أن تنزل بنفسك منزلة المنصف النزيه، ومن العقل أن تحكم بين الناس وبين نفسك كما تحكم بين شخص وآخر. وفى الإمكان أن نحدد هذه الصيغ ونفصلها أكثر من ذلك ولكن الذى يهمنا ويحدد الوضع العقلى لنا هو أن العقل مرتبًا أو غير مرتب هو السلطان الكبير العام الذى يعتمد عليه المرء كلما أراد أن يبرهن نظرية أو يحقق تجربة أو كلما جادل بالتى هى أحسن ليعين حكمة الأشياء ومواضع الصواب. فأينما يحل الدفاع المنظم والتحكيم وقضاء المحاكم محل الدفاع الحربى والصراع الفردى والانتقام الشخصى تجد سلطان العقل. فكل تبادل شريف مقياسه العقل. والحكومة الحرة والأنظمة الحرة هى التى تقوم مبدئيًا على الثقة فى إرادة الشعب والمداولة على عين الجمهور وسمعه. وإذن فهى تقوم على قوة العقل المقنعة التى تؤلف بين القلوب وتوفق بين الآراء من دون إغواء ولا إكراه.

فمن أين اكتسب النوع الإنسانى هذا العقل؟ يذهب العقليون القدماء[1] إلى أنه منحة من الله خلق عقل الإنسان على صورة عقله وأمده بالمعقولات التى يتكون منها جوهر الأشياء، والعقليون الناقدون يرون أن العقل لا يشرح إلا بنية الذكاء البشرى ولكن هذه البنية مجموع حالات التجربة، فالعقل يستطيع إذن أن يبصرنا سلفًا بالصفات العامة للعالم الذى نتصوره وذلك «ميتافزيك الطبيعة» وأن يعلمنا قواعد السلوك وذلك «ميتافزيك الخلق».

وأما التجريبيون فيقولون إن العقل نتيجة ما حصل الناس من التجارب سواء تجمعت من الجهود الشخصية أم من الوراثة الطبيعية أو كما لاحظه علماء الاجتماع من الوراثة الاجتماعية التى تظهر فى شكل الأفكار والصور. والعقل[2] عند هؤلاء جميعًا هو سلطان فكرى خلقى يتعين على المرء الركون إليه والاعتماد عليه. وهم من هذه الناحية يفترقون جميعًا من اللاعقليين أكثر مما يفترقون فيما بينهم.

---

(١) ديكارت: التأملات. مالبرانش: البحث عن الحقيقة. ليبنتز: بحث جديد فى التصور الإنسانى.

(٢) كانت «نقد العقل النظرى . Critique de la raison pure».

ولكنك تجد منذ العصور الأولى متشككين وضعوا قيمة العقل موضع الشك وسبيلهم إلى هذا ما فى النظريات من شكوك وريب وما فى العقائد البشرية من أخطاء وتناقض واستحالة البرهان على كل برهان. ولكن تقدم العلوم الوضعية فى القرنين الثامن والتاسع عشر وسّع دائرة الحقائق المكتسبة المسلمة، فوقف بمذهب التشكك عند حدود التطبيقات العالية للعقل حتى تجدد البحث فيه بظهور فكرة التطور التى امتدت من علم الحياة إلى العلوم الخلقية حتى الرياضية[1].

إذا كان كل شىء يتطور فإن المعقولات التى يزعمونها رئيسية ثابتة لابد أن يكون قد نالها وسينالها التطور والتغير. وفى الواقع أن تاريخ العلوم ينبئنا أن آراءنا فى الزمان والفضاء والعلة والقانون والشخصية المعنوية قد أصابها كثير من التعديل والتبديل حتى العلوم الرياضية نفسها تتغير. فقد كشفوا عن وجود هندسة غير إقليدية. وقام من علماء الطبيعة من يثبت أن بعض نظريات هذه الهندسة يفضل النظريات القديمة فى اتفاقه مع تمثيل الظواهر الفلكية. وليس المنكرون وحدهم هم الذين يتخذون من تغير العقل وسيلة إلى نفى الثقة عنه ورفض الأخذ به. ولكن بعض المؤمنين يستنون سنة بسكال فيتخذون من هذا التغير حجة على ضعف العقل ويظنون أن فى إضعافهم للعقل تقوية للدين، إذ طالما وضعوا أحدهما من الآخر موضع النقيض. وفى الوقت نفسه نجد أشياع القوة يستخلصون منه دليلاً على إنكار الحق العقلى ويستنتجون أن الحق ثمرة من ثمرات التاريخ ويقولون إن الحق سيكون دائمًا لأشد الناس قوة وأوفرهم غنى وأكثرهم غلبة. ويأتى فى النهاية العمليون فى أشد مذاهبهم تطرفًا فيقولون إنّا لا نعتد إلا بالعمل وحده. أما الحقيقة فقد تبرم وتنقض وليس العقل إلا الرأى الوسط فى أى عصر. فأحمد الحالات أن يركن المرء إلى الغريزة والعاطفة والحدس حتى إلى المنفعة الذاتية. فالعقليون سواء منهم من أخذ بميتافيزيكية الطبيعة ومن أخذ بميتافيزيكية الخلق يعارضون هذه الآراء. وسنبحث على سبيل المثال ما نال المعقولات الإنسانية من التغير ليتبين لك أنها تتحول حقيقة فى بطء وأن هذا التحول لا يحدث اتفاقًا ولا مصادفة فليس فيه إذن مساغ لهذه النتائج الشكية التى يزعم المتشككون أنهم يستخلصونها منه.

(١) انظر المقدمة واعلم أننا إذا ما تكلمنا فى هذه المحاضرة عن تطور المبادئ العقلية فإنما نريد بها

٢ - تطور الزمان والفراغ

إن الفكرة العقلية للزمن هى كما يستخدمها العلم اليوم إطار واحد الشكل والمساحة يشغله كل موجود واقع فى تاريخ محدود وساعة معينة. فلا يوجد إذن إلا زمن واحد وحدثان يكون أحدهما بالضرورة سابقًا أو موافقًا أو لاحقًا للآخر. فالحاضر نقطة تنتقل بشكل واحد على خط الزمن ولكن العقل يشرف على جملة هذا الخط فيتمثل الماضى ويتسلق النظر إلى المستقبل.

والفكرة العقلية للفراغ هى فكرة وسط خال مشاع لكل كائن يجد فيه كل شىء واقعى محلاً معينًا شغله أو يشغله. ولهذا الوسط أبعاد ثلاثية. وهو واحد الخواص (isotrope)، متجانس الأجزاء (homogène) مستمر غير محدود ليس له انحناء خاص، وخواصه لا زمنية ولا متغيرة.

وهذه الأشكال من التفكير قد أصبحت اليوم مضبوطة شائعة لكل إنسان مثقف ولكنها تكونت من عناصر شديدة الخلاف كانت تشرح ويوفق بينها أثناء تكونها منها.

ففى أصل فكرة الزمن تجد أولاً الشعور بالاستمرار، وهو يتغير تبعًا للأفراد واللحظات. وتختلف فى واحد عنها فى الآخر. ثم ملاحظة التقسيمات التى تقطعه وتزنه. وكانت فى أول أمرها غليظة خشنة ثم تناولتها الدقة والضبط. وكان من التقسيمات البيولوجية والجغرافية والفلكية والدينية والمدنية مما دعا إلى إنشاء تقاويم تختلف باختلاف الشعوب. وكانت فى أول عهدها متغايرة لا تصل بينها صلة ولا تربطها علاقة. وكذلك الساعات تعد بطرق مختلفة. أما مرور الزمن فقد بعد عن أن يكون فكرة عقلية وأصبح ضربًا من ضروب العذاب للعقل. وحسبك أن تذكر ما يعبر عنه الشعراء من مضض الفجيعة ومس الألم حين يرون العواطف التى كانت تعمر قلوبهم وتملأ حياتهم تمر وتختفى وتتغير أو على العكس يلهجون بذكر الباقى الذى لا يتغير، فيرفعون من قدره ويغالون فى قيمته. إن رجال العمل وحتى أوساط الناس يحرصون على أن يتركوا بعدهم أثرًا يزول وينشروا سلطانًا لا يزول ويلبسوا رداء لا يبلى ولا يحول.

وآخر الأمر أن كل ثابت لا يتغير فى المعانى الفكرية كالهندسة يمكن عقليًا أن يفهم ويدرك أما تحول الأشياء الواقعية فهو للطبيعى همّ محض ولغز معضل.

وآخر الأمر أن كل ثابت لا يتغير فى المعانى الفكرية كالهندسة يمكن عقليًا أن يفهم ويدرك. أما تحول الأشياء الواقعية فهو للطبيعى همّ محض ولغز معضل.

وكان القدماء لا يرون التغير فى هذا العالم إلا حادثًا عرضيًا أو نقصًا محليًا. فكل ما يعلو فلك القمر هو فى رأيهم قديم لا يفسد ولا يتغير. وللعقل كذلك أثر مضاد فى مرور كل شىء ليتخلص منه ولكن بطريقة أخرى. فهو يكوّن الفكرة العلمية عن الزمن وهذه الفكرة قد تتمثل كلها مبدئيًا فى الذهن كأنما الزمن لوح أبدى للماضى والمستقبل، فهو يثبتهما ويرينا إياهما كما لو كنا مستقلين غير مدفوعين بهذه الحركة الدائمة التى توحدنا على التتابع فى مختلفة الأيام والأعوام وعلى اختلاف ساعات النهار.

هذه الفكرة تفتئت كثيرًا على حال الفكر الحقيقة الواقعة: (١) على حال التاريخ المعروف والحدس الممكن، (٢) وعلى الحال الاجتماعية، (٣) وعلى علم الطبيعة التجريبى. ولكنها لذلك نفسه شديدة الدقة والتحديد لأنها تبين لك الجهة التى تتجدد لها جهود العقل بيانًا واضحًا. إذ تقدم فكرة الزمن قد اتجه دائمًا نحو وحدة وثيقة بين أزمنة الأفراد المختلفين والجماعات المختلفة. وقصارى القول إن العقل يغتبط ويرضى بمقدار ما يكون من التماثل بين الأشياء وما يكون منه بين الأذهان.

وكذلك القول فى فكرة الفراغ فإنها تجىء من التوفيق بين ضربين من ضروب التمثيل: أولهما: الانفعالات النفسية الفسيولوجية وهى شديدة الاختلاف جدًا فإن الشعور بالاتجاهات مختلف وأجزاء الفضاء غير متشابهة وصور الأشياء المتنقلة مشوهة غير مستقيمة، والفضاء المدرك مركز وهو محدود فى الكبر والصغر وليس له انحناء خاص، ثانيهما: أفكار الوضع الاجتماعية. فإن الفضاء يدرك ويتصور كأنه متلازم متضامن مع الناحية الآهلة. وأجزاؤه المختلفة تميزها تحديدات خاصة.

إن الاشكال درست أولا على المنهج التجريبي كالخواص الطبيعية. وعلماء الهندسة من الإغريق هم الذين جعلوا من الفراغ فكرة عقلية صرفة ثم ضبطوها فى شكلها الإقليدى الذى دخل فى الحس المشترك شيئًا فشيئًا.

إن الفكرة العقلية للفراغ أخذت وجهة الفكرة العقلية فهى إذن تنم على تدرج القيم الفكرية أى الانتقال من المتخالف إلى المتجانس والتقدم فى سبيل التشارك والتشاكل والاتحاد الأتم الممكن. وهى الآن غير مطلقة لما يعتريها من شذوذ غريب فى فكرة الاستمرار واللانهاية ووجود أبعاد ليس غير، واستحالة البرهان على فروض إقليدس وأرشميدس. ولكن العمل يطرد فى هذه السبيل ويتتابع فى هذا الصدد على هدى هندسة أعم وأتم من هندسة إقليدس. على أن المعاصرين من علماء الطبيعة يجهدون جهدهم فى أن يصوروا تصور الزمن وتصور الفضاء معًا. لاحظوا أن المثل الأعلى لزمن واحد وهو مطلب كل باحث لا يتهيأ تحققه التام بالفصل بين الزمن والفضاء فاقترحوا أن يتصوروا على أنهما اتصال واحد سيكون هذه المرة هو نفسه فى كل ذهن[1]. وهذا الشكل الجديد المركب من الفضاء والزمن لم يبلغ بعد من التجانس ما يرغبه العقل. ولكن جهة التوحيد الذى يتطلبه أصبح ظاهرًا محسوسًا بما يلاقى من عقبات وما يذلله منها على التتابع.

٣ - تطور فكرة العلة (Cause)

من الأفكار الجوهرية الأساسية للعقل، أن لا شىء يحدث إلا إذا كان له سبب كاف لحدوثه. وقد يعلنون هذه الفكرة فى صورة مصغرة وصيغة مجملة جرت مجرى المثل فيقولون: «لكل حادث علة». ولكن ما العلة؟ إن أصول هذه الفكرة متشعبة مختلفة: فلها أولاً أصل خلقى وفقهى، إذ المعنى الوضعى لكلمة (cause) هو الاتهام وتحميل التبعة والمسئولية، وكذلك معنى الكلمة المقابلة لها فى اللغة اليونانية والكلمة الألمانية (ursache) تساير هذا المعنى إلى حد مّا.

فالعلة على هذا المعنى فكرة اجتماعية تبين صفة الفاعل المسئول للفعل. وقد نلاحظ فضلاً عن ذلك فى جميع البيئات التى ضعفت فيها الثقافة العلمية، أن

---

(١) نظرية اينشتين فى النسبية.

هنــاك فـكـرة روحيـــة فى الـعـــلـة تـرد الحـــوادث إلى إرادات تـشـــبه الإرادة الإنسانية.

ثم إن لها ثانيًا أصلاً بيولوجيًا وهو التناسل. فإن علاقة العلة بالمعلول كعلاقة الحيوان بالبيض الذى يبيضه أو بالولد الذى ينسله.

ولها ثالثًا أصل آلى، فإنك إذا شئت أن تبنى بيتًا فلابد لك من المواد ثم من العمل الآلى لنحتها وبنائها. ومن هنا استعمل أرسطو العلة المادية والعلة الفاعلية كما استعمل العلة الصورية والغائية حين أراد أن يفسر تحول الكائنات.

فكيف أثر العقل فى هذه الأفكار تأثيره المضاد؟ إنه انتقل أولاً من تصور العلة كإرادة عابثة إلى تصورها كخواص ثابتة وكقدرة تنتج عنها منه الحوادث لذاتها. وبذلك ربح العقل شيئًا من التنظيم. ولكن لا تزال هناك مواضع كثيرة لعدم الدقة التحديدية وللمبهمات الكلامية. وقد خطا خطوة أخرى بإحلالهم محلها فكرة العلاقة الثابتة للظواهر تبعًا لقانون. وهذه الفكرة فكرة القانون لها أيضًا أصل فقهى واجتماعى، فإن الناس كانوا يتصورون قوانين الطبيعة فى بادئ الأمر كأنها تشريع صالح للتطبيق على الموجودات الطبيعية صدر عن الله على نحو ما يصدر قانون عن ملك حصيف العقل شديد القوة. ولكن ما حل محل هذا التصور الواقعى الإنسانى تصور القانون الطبيعى باعتباره صيغة تلاحظ التكرار المنظم للظواهر فى بعض الحالات. وتبين إذا كان من الممكن أن توجد بينها روابط يصح أن تقاس. وفى هذه الحال يتصور العقل فكرة العلة على نمط جديد كأنها الظاهرة أو مجموع الظواهر التى تعقبها على انتظام ظاهرة مباشرة.

هذا التصور وإن كان أقرب إلى المنطق لا تزال عليه مسحة من التصور فى كثير من نواحيه: فالعلاقة بين العلة والمعلول لا تزال خفية مجهولة وتقسيم الظواهر إلى علة ومعلول تقسيم صناعى فى الغالب، واختيار ما يدعونه علة فيه فطنة التحكم[١].

ومن هنا جر تصور قانون العلة والقانون العلمى على هذا النحو إلى كثير من الشك والنقد. فقد نشأ مذهب وضعى جديد جعل دستوره وقاعدته رفض

(١) انظر: ملاحظات على مبدأ العلية فى المجلة الفلسفية لعام ١٨٩٠، المجلد الثانى، ص ٢٣٢.

التسليم بعقلية الحوادث والظواهر، فلم يعتبر فى القوانين إلا العلائق الثابتة بين بعض التكابرات دون أن يبحث فيما يشرحها ويوضحها، ولكن تقدم تعقيل فكرة العلة كان لايزال فى الإمكان، فإن الظاهرة مكونة من حركة بعض الأشياء ومن بعض مظاهر القوة. وهذه القوة لا تحدث ولا تتقدم وإنما تتحول من حال إلى حال: فشكلها السابق علة، وشكلها اللاحق معلول. فطن إلى هذه الفكرة ليبنتز ولكنها لم تنم تمامًا إلا فى القرن التاسع عشر، إذ آلت العلية إلى دوام الأشياء والأحداث الباقية بذواتها. ولكنها لا تستطيع أن تؤول تمامًا إلى الوحدة لأنه لو اتحد كل شىء لم يحدث شىء.

فعمل العالم إذن ينحصر فى أمرين: أولهما: أن يميز من الظاهرة ما لم يشرح بعد أو كما قال الأستاذ مايرسون :ما يخالف العقل وهو الراسب الذى يفتقر إلى الشرح ويقتضى عمل العقل، ثانيهما: أن يضيق شيئًا فشيئًا حدود هذا المخالف للعقل.

وإذن ففشل العقل لم يكن قط إلا مؤقتًا. فإذا قامت فى سبيله عقبة احتال لها أو أراضها وذللها ثم ينطلق صعدًا فى وجهته التى تولاها. وقد نستطيع أن نلاحظ أن الوجهة التى تتطور فيها القوة لا تخلو هى أيضًا من شىء معقول. ماذا يقدرالعقل ويفرض؟ إنه يقدر أن المتشابه خير من المختلف، والمتجانس أفضل من المتنوع. وإذن فالتحولات التى تحدث من تلقاء نفسها فتحدث الظواهر الطبيعية إنما تسير فى قصد السبيل عينها: إذ المبدأ الثانى لعلم الترموديناميكا[1] وهو أعم المبادئ بعد مبدأ المحافظة مساو لقولك: إن القوة التى تظل ثابتة الكمية تنتقل بنفسها من الأشكال الشديدة الاختلاف إلى قليلته. فالحرارة تنتقل من أشد الأجسام حرارة إلى أشدها برودة حتى تصير درجتها فيها متعادلة. والشحنة الكهربائية إذا زادت فى جسم عنها فى جسم آخر انتقلت من المرتفع إلى المنخفض حتى يتحقق تعادلهما وتماثلهما. وكذلك يحدث فى سائر أشكال القوة. وربما كان الأمر فى الكائنات الحية على خلاف ذلك. ولكنك ترى فى الأجسام اللاعضوية على الأقل أن جزء العلية الذى لا ينتهى أمره إلى الحفظ الخالص البسيط والذى يحدث التغير من شكل إلى شكل آخر هو مطابق لحكم القيمة

---

(١) قسم من علم الطبيعة يبحث فى العلائق الموجودة بين الظواهر الآلية والحرارية.

الأساسى الذى سلكه العقل فيما تصور من الصور المختلفة لفكرة العلة. وأن الطبيعة المادية إذا لم تكن كما كان يعتقدها ديكارت مظهر العقل الخالص فإنها على الأقل تسير فى القصد نفسه الذى يتفق مع طبيعة الذهن.

٤ - السبب الكافى فى النظام النفسى أو الخلقى

متى درست سيرة الناس وتحريت سببها الكافى اعترضتك فى أول الطريق عقبة أشبه بعقبات العلوم الطبيعية. تلك العقبة هى كيف تشرح هذه السيرة وكيف تتنبأها؟ يسلك العقل إلى ذلك نفس الطريق: فيسعى فى إقامة حقائق نفسية دائمة ووضع درجات من الوقائع متشابهة، ثم يلاحظ فى هذه الوقائع التكرارات النظامية المشابهة للقوانين الطبيعية ولو أنها أقل منها ضبطًا ودقة والعمل يتضح ويبين متى علمت صفة عاملة وموقفه واستطعت أن تربطه بالقوانين النفسية المستقرة. والتجربة تدل على أن المرء بهذه الطريقة يتنبأ فعلاً بجزء كبير عن سيرة الإنسان. ورقى العقل فى هذا الصدد غير محدود إلا بتعقد الوقائع وصعوبة معرفتها. وذلك ما يعوق السعى فى تضييق حدود ما يخالف العقل(١).

ولكنا هنا أمام صعوبة خاصة. ألست تجد فيما يخالف العقل هذا حرية الإنسان؟ وهذه الحرية إما تستطيع أن تستغرق كل شىء فلا تدع فضلة لإمكان شرح ولا بقية لتنبؤ. فلنلاحظ: أولاً: أن هذا لو كان فى نفسه حقًا لما صرف العقل عن وجهه ولا أحال جهده عن قصده. وكل ما فى الأمر أننا لن نعرف إذا كان من المحتم أن يكون هذا الجهد منتجًا ـ وذلك خطر ـ وذلك خطر لأن العقل إنما يتوخى القيم على الأخص. وماذا تظن بالعقل إذا تعارض هو والحرية والناس يكادون يطبقون على أن الحرية من أنفس القيم وأرفعها مكانة؟ على أن الصعوبة لا تأتى فيما أرى إلا من الخلط بين الحرية وبين الاختيار المطلق، فليست الحرية الحقيقية هى الإتيان بأى عمل دون ارتباط بالشخص. وإنما الحرية ألا تخضع الفاعل لإكراه من قوة أجنبية سواء أكانت هذه القوة خارجية أم داخلية، كما يحصل غالبًا من تأثير العادة والإيحاء والهوى وتأثير البيئة الخفى. فهى ضد

---

(١) انظر الدرس الثالث.

القدر الذى يفرض علينا بعض التصرفات مهما نعمل ومهما نرد، لا ضد التسبيب العقلى[1] الذى يعزو كل شىء إلى سبب. فالمرء يستطيع أن يكون حرًا تام الحرية وأن يقوم بالأعمال المنتظرة على بينة وروية. وتلك حال الرجل الذى يصح الاعتماد عليه. وفى الواقع أننا نعتمد على منطق الأسباب والمسببات فى التربية والتعليم والفن وفى تطبيق الثواب والعقاب الاجتماعيين وفى السياسة الداخلية والخارجية... إلخ. ولا ريب أن سيبقى الطارئ الذى لا يتوقع ولكن الأمر كذلك بالقياس إلى المهندس. والمسألة مسألة تفاوت واختلاف درجة. وجوهر الأمر أن قيمة الحرية لا يمكن أن تضر بقيمة العقل وعلى أن هناك معضلة أخرى لابد للعقل من حلها. وهى كيف ينبغى أن نتصرف وأين يكون الخير وأين يكون الشر؟ للمتشككين حجتان يقيمونها دائمًا فى وجه العقل وقيمته فى تصريف الإنسان وقد يدفعون بهما أحيانًا إلى قدرته على تمييز الخير والشر يعنون بذلك تباين الأحكام الخلقية فى مختلف الشعوب ومتباين الأعصر، وتناقض النظريات الفلسفية والدينية فى الأخلاق. فلنلاحظ أن هاتين الحجتين نفسيهما تفرضان أن الوحدة نفسها دليل على القيمة، والاختلاف دليل البطلان والفساد. وإذن فهما تساعدان على إظهار الحاجة الشديدة للعقل. فهل من الحق أن العقل فى هذه المادة لم يبلغ مكان الإقناع والرضا ولم يحتفظ بالسير فى وجهة معينة؟

إن ما يعتبر معقولاً لدى الشعوب المختلفة يتقارب رويدًا رويدًا ومجال الأخلاق يتسع كلما تمكن مثلها الأعلى من النفوس وتوغل فى الوحدة.

ثانيًا: إن نظريات الأخلاق الفلسفية أو العقائد الدينية مهما اختلفت فإن الصور التى تعطيها من الخير ومن السلوك الحسن تتشابه ويزداد تشابهها على الزمن، ثالثًا: إن الأثرة والظلم هما أشد ما يعارض المثل الأعلى ويناقضه، ومظهرهما الواضح فى المرء أن يأبى الحكم على الأشياء حكمًا موضوعيًا أو لا يولى غيره من العناية والخطر ما يولى نفسه، رابعًا: أن المثل الأعلى للعدل إنما يتممه فى جل الآداب الفلسفية أو الدينية مثل وضعى أعلى يتقبل اتحاد الأذهان ولا يأبى فى الغالب الاتحاد القدسى بالله، فالتشابه والوحدة يظهران إذن فى الجمعيات الحديثة ظهور الصفات المميزة للسلوك المعقول.

(١) التسبيب العقلى مذهب فلسفى ينكر التأثير الشخصى فى العزيمة ويعزوه إلى قوة الأسباب.

وقد يقوم فى وجه هذه الأفكار السالفة اعتراضان ضعيفان: أولهما: أن التصورات الحديثة للأخلاق سائرة فى سبيل الفردية، ثانيهما: أن توزيع العمل وما ينجم عنه من تخصص الأفراد خير، والجمعيات الحديثة تجعل منه لأعضائها التزامًا ماديًا وأدبيًا.

وفى الحق أن هذين الاعتراضين يناقض أحدهما الآخر لأن ثانيهما إنما يصدر ولا ريب عن حالة ذهنية تعارض الفردية كل المعارضة. ولكنا لا نقف عند هذا التناقض وإنما نجيب عن الاعتراض الأول بأنه قائم على إبهام ولبس. فإن الفردية معناها فى بعض الأحايين البحث عن كل ما يجعلك مختلفًا عن غيرك والرغبة فى أن تتميز بأى شكل كان أو النبو عن يد كل سلطان. ولا يمكنك أن تقول إنها بهذا المعنى واجب من الواجبات، والأمر على نقيض ذلك فإن الفردية التى يعترف بقيمتها الذهن الحديث ليست فى زيادة الاختلاف الذاتى الخالص البسيط فى أشياء ضارة أو غير مفيدة وإنما هى الشخصية التى هى شىء آخر. وإنما قوام الفردية وملاكها الاستقلال وتصريف الأمور بالكفاية والإرادة لا بالعادة والسنة والبدع والمثل والرأى العام، بل يراجع المرء عقله فيما يفكر ويحاسب نفسه على ما يدبر ويكون فى مقدوره أن يبسط عمله أو حكمه أمام كل منصف زكى. وهذه الفردية تقوّى فى المرء ملكة الاستبصار بالإرادات النفسية أو الأشكال الفنية المستقبلة وهى نفسها ترقى صعدًا إلى درجة عليا من العمومية.

وأما التخصص فى المهن فبعيد من أن يكون حسنًا فى ذاته وإنما هو رخصة اقتضتها ضرورات الحياة العملية. وعلم الأخلاق لا يقبلها إلا واسطة لابد منها، إذ لا يود أن يسترسل الفرد فى الاختلاف من جراء مهنته وإنما يود أن يقوى فيه العامل الذى يبقيه على الرغم من هذا التباين والتغاير شبيهًا لأمثاله من الناس.

٥ – النتيجة

إن الشك فى قيمة العقل من جراء تطوره يرجع كما رأينا إلى سوء ملاحظة هذا التطور. فليس هذا التطور فى خلق الجديد التحكمى ولا فى التذبذب المستمر بين الآراء المتعارضة، وإنما هو تطور ذو اتجاه مركزى أو تراجع يأخذ سمته إلى حد محدود ولا يفتأ يدنو منه على الرغم مما يناله من ارتداد جزئى وتقهقر ثانوى. فالعقل إذن يوجد الآن فى شكلين اثنين ومصدر ما يتوهم غالبًا

من التناقض عند العقليين أنهم يتحدثون مرة عن هذا الشكل ومرة عن الشكل الآخر.

فالشكل الأول هو مجموع المعقولات التى صيغت على خير ما يمكن فى عصر من العصور ولاسيما فى عصرنا الحاضر وذلك ما تسميه بالعقل الكائن. والثانى هو المبدأ المنتج لمراتب العقل وقواعد الفكر وتدرج القيم، وذلك ما تسميه بالعقل المكون. وهذا التمييز إنما يذلل أو يسهل كثيراً من المصاعب التى أفضت إلى مجادلات ومناقشات لا تزال تتجدد الحين بعد الحين بين الفلاسفة. فالتجريبيون يؤيدون أن العقل البشرى مفعم بالنتائج المستخلصة من التجارب. وهم على نهج الحق إذا أرادوا عقلنا الكائن. أما إذا خرجوا من ذلك إلى أن الذكاء الإنسانى ليس إلا أثر الطبيعة، وأن قواعد الفكر والسيرة ليست إلا مظهراً مركباً من حاجاتنا الحيوانية فهم بعيدون عن شبه الصواب. فليس من شك فى أن هذه النتائج الحاصلة من التجارب إنما استخرجت فى ضوء وظيفة عاملة لها طبيعتها الخاصة وهى العقل المكون. وإذن يكون لنا الحق فى أن نعارض بها مادة المعرفة كما يذهب اللدنيون القائلون بغير التجربة.

ومشكلة أخرى تحل بهذه الطريقة نفسها، فقد أثبت علماء الاجتماع بالدليل المقنع أن العقل والجماعة لفظان لا يفترقان، ولكن ما يندرج تحت اسم الجماعة يتضمن نظامين مختلفين من نظم العلاقة أحدهما هذا الاحتياج المتبادل بين العناصر المتغايرة التى قام بينها نظام توزيع العمل. وذلك هو المجتمع الذى شبهه منيْيوس أجريبا فى مثله القديم بتعاون الأعضاء والمعدة: فالناس يخدم بعضهم بعضاً بمقدار ما يحترفون من الحرف المختلفة ويمتهنون من المهن المتباينة. والدولة مركبة تركيب الجسم الحى فلها رأسها ولها أوردتها أى مدارات دورتها، وأعضاؤها الإداريون والصناعيون والتجاريون، وبين هؤلاء يقوم نوع من النزاع يمت إلى التنافس الحيوى بسبب.

ولكن المجتمع من جهة أخرى شركة باعتباره مؤلفاً من أشباه لا يتصارعون ولا يتنازعون. وإنما يقترب بعضهم من بعض بفضل تشابههم نفسه: فهو شركة فكرية بين العلماء، وشركة خلقية بين الذين يجمعهم مثل أعلى للخير. وشركة دينية بين المؤمنين الذين ينتحلون نحلة واحدة، وشركة فنية مثلما يحدث بين المعجبين

بشكسبير أو هوجو أو وجنر. فالعقل الكائن - وأعنى به مجموع المدركات والقواعد الفكرية التى حصلها شعب من الشعوب فى عصر من العصور - فيه ما يعبر يقينًا عما فى الحياة الاجتماعية من افتقار عضوى مشترك وعن الشكل الذى اتخذه هذا المجتمع باعتباره موضوعًا من موضوعات علم طبائع الأمم ووصف الشعوب. ولكنه يعبر عنه كما رأينا تعبيرًا يميل إلى الضيق والحصر سواء أتعلق الأمر بالمبادئ النظرية أم بالقواعد العملية. فنظام الأخلاق القديم كان ظاهر الوطنية والمحلية، فلا يسوى بين الخاصة والعامة ولا بين الحر والعبد ولا بين الرجل والمرأة.

وكذلك المادية الاقتصادية توشك أن تكون حقًا بالنسبة إلى ماض بعيد. ولكن ذلك كله يتحول فى طريقه إلى التماثل النامى مع تغيرات المجتمعات الحديثة.

تلك هى ميزانية العقل الكائن، أما العقل المكون فهو مبعث هذه الحركة إذا نظرنا إلى الأمام، ومقياس تقدمها إذا نظرنا إلى الوراء، وهو مقدار ثابت كالقوة أو فكرة الحقيقة. وقد يختلط بمبدأ الاتحاد الاجتماعى المبنى على الميل والجاذبية. والعقل بهذا المعنى منشئ المدنية لا أثرها[1].

فلابد إذن أن يحترس من تعريف العقل بأنه جهد مبذول لا غير نحو الوحدة فإن هذه العبارة شائعة فى العرف ولكنها شديدة الإبهام واللبس.

إن الوحدة يمكن تحقيقها عن طريقين مختلفين سواء فى حياة الشعب الداخلة أو فى العلاقات الخارجية للشعوب: وهما الوحدة عن طريق التركيب والوحدة عن طريق التماثل. وهذان شكلان من أشكال المثل الأعلى يكادان يتناقضان. ففى حياة الشعب الداخلية تجده كلما أوغل فى الوحدة أمكن أن يفهم على أنه تكوّن تكوّنًا قويًا متينًا ضيق الحدود يؤدى أعضاؤه فيه أعمالهم فى دقة شديدة كأنواع النحل المختلفة داخل الخلية: طبقات متمايزة وطوائف محدودة ونظام دقيق فى الحرف، قليل من العناية أو انعدام لهذه العناية بالفرد من حيث هو فرد وباحترام شخصيته. ولكن شغفًا عامًا بالدولة وعظمتها، وأقصى الجهد لبلوغ أقصى القوة تظهر هذه العناية فى الجماعة كلها كما تظهر فى أفرادها، فأنت ترى أن هذه الصورة التى أعرضها عليك ليست صورة أمة خيالية.

(١) المدينة الحديثة لأويزيليه.

وتلقاء ذلك الشعب الذى تجد فيه على العكس قلة الاختلاف بين الطبقات وضعف توزيع العمل الذى يدع الناس أكثر حرية فى خارج أعمالهم ولا يكاد يطبع الفرد بطابع عمله ويعطى القليل لشرف المولد والكثير لقيمة الشخص، وحدة فى النظام ووحدة فى التماثل.

كذلك الحال فى العلاقات بين الشعوب فإن هناك رأيين وهما التركيب المتغاير المتدرج للأرض تحت سلطان (هيزنفولك) أو سلطان السادة، أو على العكس تحت سلطان جمعية الأمم حيث تجد كل أمة شخصًا معنويًا وترى الأمم الصغيرة التى بلغت من الثقافة درجة كبيرة لها من الحق ما للأمم العظيمة المسلحة.

وسواء أتعلق الأمر بالصلات بين الأفراد فى الجماعة الواحدة أم بالصلات بين الجماعات المتعددة، فإن الشكل الأول من شكلى الوحدة هو المنهج العادى للغريزة والحياة ولشهوة الغلبة والإخضاع، والمذهب الذى يعبر عنه ويدل عليه هو مذهب توحيدى يقضى على الشر بالوهم قلّ فيه أو كثر، ويؤمن بضرورة تطور صالح يدفع إليه العنف والغدرات الفردية. أما الشكل الثانى للوحدة فيحدد الضمير والروية والتراجع. والمذهب الذى يتصل به يعتبر الشر فى حكم الواقع، ويجعل الفكر وجهد الحياة على طرفى نقيض.

لذلك كان المفكرون فى موضع الريبة والشك من المحافظين والمدافعين عن النظام القائم والحكومات التى تعتنى قبل كل شىء بالقوة.

ومن الطبيعى أن الحياة ضرورية للفكر وأن العقل الكائن لا يمكن أن يكون قوة بسيطة للانحلال، والشىء الذى لا ينبغى أن ينسى هو أن التركيب والقوة ليسا إلا واسطة، أما التماثل فهو الغاية.

كذلك من فضل هذا التفصيل أن يحل مشكلة كبيرة مشتركة بين جميع العلوم المعيارية. فقد تجد فى كل مكان قوانين يجب أن تحترم، ومع ذلك فقد يكون من المباح بل من البطولة أن تتجاوزها. وقد قال بسكال: «إن علم الأخلاق الصحيح يسخر من علم الأخلاق. والعبقرية تعبث بقواعد الفن. والجليل يعارض الجميل ويسمو فوق التنسيق».

لوحظ غالبًا فى البحث العلمى أن التشدد فى اتباع المنطق والتدقيق فى مراعاة القواعد قد أديا أحيانًا إلى عقم الفكر ونضوب القريحة.

وهذا التناقض الظاهر يحل بالطريقة نفسها التى حل بها ما يزعمونه تطور المبادئ العقلية. فهو يزول حينما يفهم أن العقل المكون لا يمسه الوهن فى أى مظهر من مظاهره، وأن الذهن مهما بلغ من الدرجات لا يبقى ذهنًا إلا لأنه يظل دائمًا أهلاً لتجاوز ما بلغ.

نفسية الأحكام التقويمية

الدرس الأول

الأحكام التقويمية والأحكام التقريرية

ليس الناس عقولاً مفكرة خالصة بل إن تحليلات علماء النفس العصريين تحمل على الاعتقاد بأنه يمتنع وجود عقل ليست له مشاركة فى العمل، فإن كل فكر مهما يكن نظريًا يستتبع حركة وإن لم يكن هو هذه الحركة وكان الفكر معارضًا للفعل المتصل به من حيث إن التفكير هو «الامتناع عن الكلام والعمل». فنحن نريد ونأبى، نشتهى ونؤمل، نجدما نلذ ونكره. وكل هذه العواطف تنعكس على موضوعاتها وتظهرها لنا صالحة أو ضارة، جذابة أو منفرة. ولولا التفضيلات والميول لم تكن هناك «قيم» للأشياء. وإذا نظرنا إلى المسألة من وجهة التحليل النفسى الحاضر - وأكبر الظن أن لا يكون الأمر كذلك من الوجهة التاريخية - وجدنا أن الصفات التى من هذا القبيل تعرض للعقل أولاً على أنها ذاتية شخصية. وهذه أول ملاحظة نجدها فى أساس ما يسمى الآن عادة «بالأحكام التقويمية».

ولكن هذه الملاحظة لا يمكن أن تكون الوحيدة، إذ لابد من شرط آخر لكى يكون هناك حكم بمعنى الكلمة. ذلك أن من العبارات الدالة على تفضيلات أو إرادات ما يمكن نعته بالصدق أو الكذب ومنها ما لا يمكن. مثال ذلك قولنا: «لعلك توفق، إلى الأمام، ابعث لى بأخبارك قريبًا» فلا توصف هذه العبارات وأمثالها بالصواب والخطأ. ولكن عبارات أخرى توصف بهما مثل قولنا: «الفكر

الناقد خير من الاعتقاد الساذج، انعكاس الشمس وقت الغروب على جبل المقطم يحدث أضواء بديعة، يجب احترام الاقتناع الصادق ولو لم نشارك فيه» وكل هذه الأحكام «تقويمية».

وكما أنه توجد عبارات تقويمية لا تعد أحكامًا فقد توجد - مبدئيًا على الأقل - أحكام تمس لا ما هو واجب أو خير ولكن ما هو كائن وتسمى أحكامًا تقريرية. وقد أراد بعض العلماء أن يظهر ما بينها وبين الأحكام التقويمية من تضاد فسماها دوركيم أ«حكامًا شيئية» وسماها جوبلو «أحكامًا وجودية». ولكن هاتين التسميتين لا تؤديان المعنى المراد تمام التأدية وقد لاحظ ذلك المسيو جو بلو نفسه، فإن الحكم بأن «تربيع الدائرة بالمسطرة والبرجل ممتنع» يثبت أمرًا مقررًا ولا ينظر إلى شيء أو وجود خارجيين[1]. وقد قيل أيضًا أن الأحكام التقويمية تعبر عن ما حقه أن يكون فى مقابل ما هو كائن. وهذا التضاد الشائع فى المسائل الفقهية يمتد بنفسه إلى المسائل الخلقية، فإذا اعتبرنا ما يجب أن يكون قلنا مثلاً: «إن للناس شخصية لا يجب أن تمس بأذى أو أن يؤثر فيها بغير العقل والإقناع» ولكن الواقع أن هذه الشخصية لا تتحقق فيهم إلا على درجات متفاوتة لذلك قد نضطر إلى أن نأخذهم بالإكراه أو بالوهم. وهذا الفرق بين ما حقه أن يكون وما هو كائن نجده أيضًا فى العلوم، إذ يقنع أصحابها فى الغالب بحجج تقريبية هى فى الحق قد لا تكفى للتدليل على النتيجة التى يرتبونها عليها. ثم نجده فى الفنون كما إذا قلنا: «الواقع أن ألفريد دى فينى قد ظلمه معاصروه وقد كان يجب عليهم فى الحق أن يضعوه فى صف أكبر الشعراء الرومانتيك».

كل ما تقدم مستمد من اللغة الدارجة. ولكنهم قد اصطنعوا ألفاظًا اصطلاحية للدلالة على ذات المعنى كقولهم (Constatif) من اللاتينية (Constat) ومعناها من المؤكد أو من الثابت. و (Normatif) من اللاتينية كذلك (Norma) ومعناها الزاوية المثلثة أو مسطرة البناء. فالعلوم التنظيمية - (Sciences

(١) إذا قلت: «إنى أوثر الموسيقى على التصوير» أمكن اعتبار هذا الحكم تقريريًا إن أردت التعبير عن ذوق شخصى دون تكليف غيرى الأخذ به، وعن استعداد ذاتى لا أعتبره تفوقًا فنيًا أو حكمًا تقويميًا إذا قصدت إلى أنى محق فى إيثارى الموسيقى وأن ذوق الذين يؤثرون التصوير أقل دقة من ذوقى.

Normatives) ـ هى التى موضوعها أحكام تقويمية. وأعلم أن النظام (Norme) لا يدل على الأمر أو الغرض كما يتوهمون ذلك أحيانًا فليس من شأن العلوم التنظيمية بوجه من الوجوه أن تأمر بقواعد للسيرة معينة أو بقواعد فنية معينة. بل إنها من حيث هى علوم تبحث فى القيم وأحيانًا فى الأوامر بقدر ما تتضمن هذه الأوامر من القيم. ولكنها لا تزعم لنفسها هذه اللباقة السوفسطائية التى تحول نتائج المشاهدة إلى أوامر(١).

أما لفظ قيمة (Valeur) فقديم جدًا فى اللغة الدارجة ولاسيما بمعنى البسالة أو الشجاعة باعتبار أنها الصفة الممتازة. على أنه يستعمل أيضًا منذ زمن طويل فى معنى مجرد هو هذه الخاصية التى تجعل الأشياء المادية أو المعنوية مرغوبًا فيها وهذه الخاصية التى تقوم بما يباع ويشترى من الأشياء فتجعلها قابلة لأن تستبدل بأشياء أخرى أكثر أو أقل منها أو بالنقد. ولقد شاع اللفظ بهذا المعنى الأخير على الخصوص بفضل تكثر الأعمال الصناعية والتجارية وتأليف الشركات المالية وذيوع العلم الاقتصادى، فأصبح لفظ القيم (Valeurs) إذا استعمل وحده وبدون إضافة نعت إليه يدل على معنى مشخص ويراد به قراطيس البورصة والسندات التجارية بالإجمال.

ولكنه يشاع أيضًا بمعنى روحى وفلسفى بعد أن جعله كانت مقابلاً للفظ الثمن (prix) فأخذه اللاهوتى ريتشل بهذا المعنى فى مؤلفه الشهير «الدفاع عن المسيحية» وغايته أن يقى الدين من هجمات العلم بأن يعين لكل منهما مجالاً خاصًا فلا يلتقيان: للعلم الظواهر والقوانين الطبيعية والتاريخية، وللدين «القيم» لا تنالها النتائج التجريبية والقياسية. ونجد هذه الفكرة فى كتاب هوفدنج «فلسفة الدين» إذ الدين عنده «صيانة القيم».

وقد يكون نيتشه أكبر عامل على ترويج هذا المعنى. فقد كان فيلسوفًا ضئيلاً متشبعًا بفكرة التطور على مذهب سبنسر، ولكنه كان كاتبًا مجيدًا فأصاب نجاحًا

(١) وينبغى الحذر من التباس لفظى (normal) و (anormal) المشتقين من الأصل ذاته فإنهما يستعملان تارة بمعنى ما يجرى عادة وفى أغلب الأحيان وتارة أخرى بمعنى ما يجب أن يكون. ومما يؤسف له أن بعض الناس يزلقون من أحد المعنيين إلى الآخر فى كثير من الاستدلالات الفلسفية عن غفلة أو سوء قصد.

عظيمًا، إذ سخّر عبقريته الأدبية لخدمة شهوة من الشهوات الأساسية فى الطبيعة الإنسانية وهى إرادة القوة والسلطان، عارض بها إعجاب البوذيين والنصارى بالزهد والمحبة والسلام. وهذا ما سماه «بتنكيس القيم» وأراد أن يكون داعية له.

ولكن عددًا كبيرًا من علماء النفس والفلاسفة اصطنعوا لفظ قيمة (Valeur) بعد أن جردوه من كل مرمى فلسفى. وقد لفت ريبو النظر إلى أبحاثهم فى فصل من كتابه «منطق العواطف». ولا ينبغى الحكم على هذا الكتاب من عنوانه فقد نبه مؤلفه إلى أن كلامه يدور على توجيه العواطف لتفكيرنا وجهة تجعل الخطأ فيها أكثر من الصواب فيكون الكتاب عبارة عن بحث نفسى. ولا تزال هذه المسألة موضوع اهتمام كبير نذكر أمثلة على ذلك بعضًا من الكتب الحديثة باللغة الفرنسية ككتاب المسيو بوجليه «تطور القيم» (١٩٢٢). والرسالة التى وضعها للدكتوراه المسيو جورج فوشيه «لغة العواطف والأحكام التقويمية» (١٩٢٥). ومنذ أقل من سنة ظهر كتاب للمسيو جو بلو فى «منطق الأحكام التقويمية» (١٩٢٧) وقسم كبير منه يعد بحثًا نفسيًا واجتماعيًا[1].

وقد أهمل المذهب العقلى المسيطر الأحكام التقويمية مدة طويلة مع أن لها شأنًا عظيمًا فى الفكر. فاللغة - وقد أسموها بحق «نفسية فورية» - ملأى بالألفاظ التى تشهد بذلك، منها ما يدل بذاته على معنى القيمة كهذه الألفاظ: بهى فظيع. مقدس ملزم، قاطع مخجل. ومنها ما يدل على الواقع وعلى تقويمه فى آن واحد كقولنا: أثر طائش، متهور مدقق، فيقولون إن هذه الألفاظ وأمثالها تحمل معنى المدح أو الذم. وقد أوضح المسيو بالى فى كتابه «الإنشاء الفرنسى» أن الصيغ النحوية والنطق ذاته كان لها فى الغالب خاصية عاطفية ملازمة لتقويم مواقف أو مضاد. ولكن يدهشنا منه أنه يحسب هذه القيمة العاطفية أو المعيارية

---

(١) كذلك نشرت فى الولايات المتحدة أبحاث كثيرة فى القيم بمعناها الفلسفى. وفى كتب وليم جيمس إشارات إلى هذا المعنى. وبلدوين يجعل الإحساس بالجمال أساس القيم جميعًا، وقد سمّى هذه الفكرة (Pancalisme). ونشر تلميذه المستر أوربان فى سنة ١٩٠٩، كتابًا عنوانه «التقويم - ماهيته وقوانينه» وهو كتاب غامض ولكنه يحتوى تحليلاً وافيًا جدًا للمسألة، ومما يجدر ذكره الاتصال الذى بين مذهب القيم والمذهب المسمى (pragmatisme) الذى يرد كل شىء إلى العمل وبالتالى إلى غايات مقصودة كانت أم غير مقصودة.

التى للغة نوعًا من النقص ومن عجز العقل. وقد أجاد المسيو فوشيه، إذ بين فى كتابه المذكور آنفًا هذا التناقض الغريب الناشئ على الأرجح عن صورة من العلم لا نقول إنها مسرفة فى الموضوعية بل مقصورة تحكمًا على الأشياء - أو كما قد يقول الدكتور موكى على الافتراضات[1] - التى لا يدخل فيها أى اعتبار معيارى. وقد ذكرنا هذا الوهم وقلنا إنه شائع وستسنح لنا فرصة الرجوع إليه.

ولكن لا ينبغى الاعتقاد بأن ليس فى الأمر صعوبة وأن المسألة واضحة بذاتها. إذ كيف يمكن أن يكون صادقًا ما يقوم على عواطف شديدة الفردية والتغير؟ وقد رأينا أنه لا توجد أحكام تقويمية بمعنى الكلمة إلا إذا توفر فيها شرط الصدق. ومعنى القيمة ذاته لا يكون له أدنى فائدة إذا لم يكن هناك سوى قيم ذاتية، سوى رغبة أو رضى فردية متباينة بتباين استعدادات الأفراد.

وقد يقال: إن هناك صدقًا وكذبًا فى الأحكام التى تعبر عن أمثال هاته التفضيلات. فحق أن يقال إنى أفضل فينى على لامارتين، ومن أنكر ذلك فهو مخطئ. وحق أن بوللو كان يحتقر الفن الغوطى. وأن نابليون لم يكن يحب الخياليين. ولكن القضايا التى من هذا النوع ليست أحكامًا تقويمية إنما هى أحكام تقريرية لأنها تتناول لا صحة التفضيل أو موضوعيته بل رأى فلان أو فلان من الناس. ويتضح هذا بنوع خاص فى المثالين الأخيرين وهما حقيقتان تاريخيتان.

أما إذا قيل: يجب أن ينصف المرء حتى خصومه. فأين الشىء الذى نقارن به هذا الحكم لنعرف صدقه من كذبه؟

وقد يبدو هذا الاعتراض مفحمًا لأول وهلة، وكثيرًا ما يعارضون به الحقائق الفلسفية. ولكنه يقوم على تصور للحقيقة غير صحيح رغم شيوعه.

فالحقيقة بعيدة عن أن تُحدَّد دائمًا بالتشابه بين الفكرة والشىء، ففى الرياضيات مثلاً الحقيقة غالبًا ضرورة باطنة ترغم العقل على قبولها كقولنا: إن ثلث العشرة ٣٣٣،٣ ... إلى غير نهاية. وليس فى هذه الحالة ما يصح اعتباره

---

(1) Dr. Mochi, de la connaissance à l'action.

صورة أو وضعًا لشيء حقيقى تمكن مشاهدته ويمكن وجوده مستقلاً عن الفكر. بل إذا اعبترنا الأشياء الطبيعية فإن العقل لا يخرج من ذاته ليقارن معانيه بالأشياء والعقل لا يدرك مباشرة غير تصوراته. وإنما نميز الحقيقى من الوهمى بملاحظة ما بين التصورات من تطابق أو تخالف وعلى الخصوص بالتأكد من أن ما نقوله مطابق لما يقوله سائر الناس. وكذلك كانت الأشياء المادية المختلفة التى تبدو لعامة الناس أكثر الموجودات استقلالاً عنا كالجبال والأنهار والمنازل والحدائق مؤلفة من عناصر لا تقل فردية عن الرغائب أو التفضيلات، ويكفى أن تتشابه هذه العناصر أو أن يأتلف بعضها مع بعض لتكتسب قيمة موضوعية.

والأحكام العلمية جميعًا فى البداية «مطالب» كما يقول شيلر، أى قضايا تشبه «طلبات» المحامى يلتمس من المحكمة إقرارها. يقول بها بعض العلماء ويؤيدونها فيقوم البرهان على صحتها بازدياد عدد الآخذين بها فى حرية وفى غير إغراء ولا إكراه بعد أن يكونوا قد قاموا بنفس التجارب أو استعادوا نفس الاستدلالات التى أدت إليها. وعلى هذا النحو ثبتت حقيقة دوران الأرض أو ثقل الهواء مثلاً ولم يكن قد قال بهما فى أول الأمر سوى بعض المفكرين الجريئين.

ويقال مثل ذلك تمامًا عن الأحكام التقويمية، فإن التكتم والخبث والكذب خلال طبيعية فى النفوس الغليظة الضعيفة أو التى حرمت الحرية. فذهب بعض أفراد متفوقين إلى أن الاستقامة والصدق خير منها، وأخذ رأيهم ينتشر بفضل قوته الداخلية وهو الآن معدود عند الشعوب الراقية حقيقة خلقية ثابتة ثبوت القانون العلمى.

ولنعدل عن ملاحظة حكم تقويمى ثابت إلى ملاحظة حكم آخذ فى التكون. فمن الناس من يقول الآن: «يجب أن ينال النساء مثل ما للرجل من الحقوق السياسية» وهذا القول لم يخرج عن كونه «مطلبًا» ولكنا بتقدير الحجج التى يدلى بها أنصاره وبامتحان قوتها البرهانية فى أنفسنا وأنفس غيرنا نؤيد صدق هذا المبدأ الفقهى أو ننقضه.

فالأحكام التقويمية من حيث هى كذلك قابلة إذن لأن توصف بالصدق أو الكذب كالأحكام التقريرية سواء بسواء وبنفس الوسائل. وقد نستطيع الذهاب

إلى أبعد من ذلك فنبين أن صدق الوقائع لا يستقيم مبدأه إلا بصدق القيم فإن كل برهان رياضيًا كان أم طبيعيًا أم تاريخيًا خاضع لقواعد الاستدلال الصحيح والملاحظة القيمة والنقد والتفسير الملائمين، وكل هذه القواعد معيارية وهى قضايا تعبر عن قيم مسلَّم بها فى موضوعاتها. وكما كان ليبنتز يقول: «إن العلل الفاعلية تابعة للعلل الغائية» نستطيع نحن أن نقول: إن صدق الوقائع تابع لصدق القيم وإن الأول لا يمكن أن يكون دون الثانى.

الدرس الثانى

تنوع الأحكام التقويمية ووحدتها

هل الأحكام التقويمية كلها ماهيتها واحدة؟ هذا السؤال يمكن حمله على معنيين من حيث الشكل ومن حيث الموضوع.

أما الفوارق الشكلية فلا تهمنا إلا لأنها قد تكون مصدرًا لبعض الالتباس. لذلك نوجز الكلام عليها. وأما الفوارق الموضوعية بين القيم فتثور حولها طائفة من أخطر المسائل الفلسفية. لذلك سنخصص لها القسم الأكبر من هذه الدروس.

تنقسم الأحكام التقويمية من حيث الجهة[1] إلى طوائف ثلاث: فمنها ما يعبر عن أوامر أو نواهٍ - والنواهى أكثر عددًا من الأوامر - كلا تسرق. ومنها ما يعبر عن مجرد نصيحة كقولنا: «إذا عزم المرء فيجب أن يثبت على عزمه ما استطاع». ومنها ما يعبر عن تقدير لحوادث أو حالات ليس لنا عليها سلطان كهذا الحكم: «إن كبار الفاتحين كانوا من كبار المجرمين». فانظر إلى الوهم الذى يتسرب غالبًا إلى الذهن من جراء الخلط بين هذه الجهات المختلفة فإنا نتوهم أن خاصة الأمر ملازمة للعبارة التقويمية غير منفكة عنها ويضطرنا ذلك إلى أن ننكر على «العلوم المعيارية» كونها عقلية لأنها لا تصدر أوامر إلى العلماء أو الفنانين. الأمر شكل من أشكال القيمة أما العكس فغير صحيح. فكل أمر عام أو نصيحة عامة يستلزم أن الشىء المأمور به أو المشار به خير من ضده. والظروف الخارجية هى التى تعين مقدار ما يجب له من احترام ومراعاة بحسب ما تسمح به الأحوال الطبيعية ودرجة المدنية. مثال ذلك: إن الفلاسفة الأقدمون كانوا ينصحون بالرفق، واللاهوتيين المسيحيين أوجبوه والخلقيين المحدثين أنكروا الرق إنكارًا باتًا ثم

(١) أى من حيث كيفية نسبة المحمول إلى الموضوع فى نفس الأمر كما يقول المناطقة (م).

أبطلته القوانين واعتبرت النخاسة جريمة. فالقيمة واحدة فى كل حال هى الشخصية الإنسانية ولكن وجوب احترامها يقوى شيئًا فشيئًا. وهاك مثال آخر: من المألوف معارضة الإحسان بالعدل والقول إن علم الأخلاق يقف عند حد النصح بالإحسان بينما هو يوجب التزام العدل إيجابًا باتًا. ولكن هاتين الفضيلتين تتداخلان كلما ازداد تقدير الناس للقيم الخلقية. لذلك استطاع رينوفيه أن يكتب فى مؤلفه «علم الأخلاق» صفحة مأثورة يقول فيها: إنه إذا ساد العلم التام بين الناس فإنه يخيل إلينا نحن الذين حرموا مثل هذا المنظر أنا نشاهد سيادة المحبة الخالصة. فيكفى إذن أن نميز بدقة بين الجنس (بمعناه المنطقى) وهو يشمل القيم أو المعايير وبين أنواعه المختلفة وهى الأوامر والنصائح والمثل العليا والتقديرات... إلخ. وبهذه الكيفية نتلافى الأخطاء التى قد تنشأ من تعميمات فاسدة أو من تداعى الخواطر.

أما طبيعة القيم ورجوعها كلها بعد تحليلها النفسى الدقيق إلى قيمة واحدة أصيلة أو إلى قيم عدة قد تتعارض فيما بينها فأمرها أشد عسرًا. ومصدر هذا العسر ما نسميه بظاهرة النقل التى يبين أنها تنشئ غايات جديدة فلابد من الوقوف عندها هنيهة لتفهمها.

لقد فرّق «كانت» بين الأمر الشرطى والأمر المطلق[1]، وألف هذا التفريق فى الفلسفة. فالأمر المطلق هو الذى له قيمة بذاته بلا قيد ولا شرط. والأمر الشرطى هو المعلق على غيره أو هو الوسيلة المؤدية إلى غاية. وواضح أن هذا التمييز يتناول أيضًا كل تقدير أو نصيحة. فللصحة مثلاً قيمة عظيمة ولكن على أنها وسيلة. لذلك يصبح الذين يقضون حياتهم فى الوقاية والعلاج موضوع هزؤ وسخرية كالمريض الواهم الذى أبدعه موليير. والأساتذة ينصحون الطلبة بتقييد المراجع حين يقرأون ويستشهدون والغرض التحقيق العلمى لا الاغتباط بنقل أرقام.

---

(١) وهو يذكره دائمًا بالمفرد لأنه يعتبر أن ليس هناك سوى أمر مطلق واحد، ولكنا لا نرى مانعًا من الوجهة المنطقية من أن تكون هناك أوامر مطلقة عديدة والحال جارية بالفعل بين الناس كأن الأمر كذلك.

على أنه يحدث ـ وليس الأمر بالنادر ـ أن يخلط بين الشرطى والمطلق، بين الوسيلة والغاية، أو أن يؤخذ الواحد فى موضع الآخر بفعل القانون النفسى المسمى بقانون نقل القيم والذى يرجع إلى قانون أهم هو قانون نقل العواطف وصيغته «كل ما يكثر ائتلافه فى الذهن بحالة عاطفية معينة يتشبع بهذه الخاصة العاطفية». مثال ذلك: ما وقع لديكارت وكان قد أحب فى شبابه الأول فتاة فى عينها حَول فبقى فى نفسه ميل للوجوه التى يشوبها هذا العيب. وعكس ذلك مشاهد أيضًا، فإن من الناس من لا يتذوقون كبار الكتاب القدماء لأن ذكرهم مرتبط ارتباطًا شديدًا فى نفوسهم اللاشعورية بما خلفته سنى الدراسة من الذكرى المؤلمة. وأمثلة هذا الوحى العاطفى عديدة لا تحصى وهو أداة نفسية تعمل عملاً متصلاً فى الحياة العاطفية ويقوم عليها كثير من ظواهر الوراثة الاجتماعية. وهى متصلة اتصالاً وثيقًا بصدور الأفعال المنعكسة المكتسبة التى يرى بعض العلماء أنها المحرك الأول أو قل المحرك الوحيد للملكات العليا.

ومن ظواهر نقل العواطف أو الميول أسهلها وأقواها الظاهرة التى تنتقل من الغاية إلى الوسائل. فإن الوسيلة يطلب منها أمران لا ثالث لهما: أن تؤدى إلى نتيجة نافعة وإلا تسبب مضرة من نوع آخر كما قال الدكتور موكى فى كتابه القيم «من المعرفة إلى العمل». فإذا ما توفر هذان الشرطان وكانت الوسيلة قد كثر استعمالها فإنها تبدو كأنها غاية بالذات وتتحول قيمتها «الآلية» إلى قيمة مطلقة. فالبخيل لا يفكر فى غير الذهب، والبحاثة يجد لذة فى جمع البطاقات ولو لم يستعملها، والنقد التاريخى ينتهى إلى أن يحل محل التاريخ، وحب الجدل الفلسفى يقوم مقام طلب الحقيقة، وحب السلطة ينقلب إلى حب الألقاب أو المناصب. ونجد فى الفنون أمثلة قوية لهذه الظاهرة. ومن هنا ينشأ ميل مستمر إلى خلق «أوامر مطلقة» وقيم تبدو فى ذهننا كأنها مطلقة لجهلنا أطلها. فهذه هى المسألة الكبرى فى نفسية القيم: ما هو المصطنع والعرضى فى أحكامنا المعيارية؟ وما هو الأساسى الذى له قيمة فى ذاته وبذاته والذى يجعل لما يتصل به من الأشياء أو طرائق العمل قيمة الوسيلة؟

وموضوع الدروس الآتية بحث بضع نظريات ابتدعت للرد على هذا السؤال. غير أنه يحسن بنا قبل الكلام عليها أن ننظر فى أهم أنواع القيم التى نقف عليها

بالمشاهدة أى التى نجمعها من الأحاديث والاحتفالات والكتب والخطب ودفاعات المحامين ومقالات الجرائد والمجلات ومن كل ما يعبر عن رأى عام.

فنجد أولاً أحكامًا تقويمية دينية سواء أخذنا لفظ الدين بمعناه الضيق أو بمعناه الواسع كما يقال مثلا: دين الشرف، والكفر بالوطن. فأحكامًا قضائية كقولنا: مشروع وغير مشروع، جنحة أو جناية. فأحكاما خلقية فغيرها فنية. فأحكامًا منطقية مثل قولنا: غامض ومبهم وفاسد ومتناقض وسفسطائى. فأحكامًا لغوية كالأغلاط فى اللغة والألفاظ المطابقة وغير المطابقة. فأحكامًا نفعية كقولنا: ضار أو مفيد، عملى أو خيالى، تدبير أو تبذير. وعلى الخصوص الأحكام الواقعية على الصحة والنسل. فأحكامًا خاصة باللذة أو الألم إذا كان الشعور الذى من هذا القبيل ليس شخصيًا بحتًا مثل قولنا: قصة لذيذة، أو موقف مؤلم. فأحكامًا خاصة بالطمع. وأخيرًا أحكامًا خاصة بالبدع والمألوف الذين نسخر منهما كثيرًا إلا أن لهما أحيانًا سلطانًا أكبر من سلطان القيم الفنية أو المنطقية أو الصحية.

فهل نقول إن هذه الأنواع التسعة أو العشرة أولية لا يرجع بعضها إلى بعض؟ كلا. فإن الألفاظ الدالة على الثناء واللوم تطلق بالاشتراك على عدة من هذه الأنواع، وهذا الإطلاق ينبهنا إلى أنه لابد أن تكون بينها قرابة. وقد يكون لها أصل واحد تفرعت منه كما يذكر المسيو بوغليه فى كتابه «تطور القيم». ولكن هذه مسألة تاريخية لا نستطيع معالجتها الآن. إنما الذى نستطيعه هو أن نحاول تبسيط هذه القيم المعقدة.

فالبدع مزيج من أحكام ترجع إلى أنواع أخرى فنية أو مسماة بالفنية ـ لأن الأحكام التقويمية يدخل فيها طبعًا الخطأ والكذب ـ فإن التأنق ينطوى غالبًا على غايات فنية. وتشتمل البدع أيضًا على قيم أقل ظهورًا من القيم الفنية وهى قيم الطموح. حقًا إن البدع يساوى بين الأشخاص إلا أنه يميزهم من الطوائف الدنيا أو المعتبرة كذلك ويساعدهم على التسامى إلى درجة الطوائف المتمتعة بمكانة اجتماعية عليا. بل هو يحتوى على قيم خلقية من حيث إن من عناصر الخلق الجوهرية تضحية الرغبات أو الأذواق الشخصية للأخذ بالمألوف، وأن العلم الخلقى من شأنه أن يجعل الناس يتشابهون فى السيرة. وهذه الخاصة ظاهرة

على الخصوص فى السيرة بمعناها الضيق أى فى علاقات الرجال والنساء فإن التاريخ والأشعار تدل ان على أن العادات المتبعة فى مثل هذه الأمور والأحكام التى تعبر عنها لا تقل عن البدع تعلقًا بالمكان والزمان كالتزوج من واحدة أو من أكثر وإنكار الطلاق والزواج الحر، أو الأخذ بهما واعتبار الزواج عقدًا مؤبدًا أو إلى أجل، واختيار كل من الزوجين صاحبه حسب ذوقه الذاتى أو جعل هذا الاختيار إلى الأسرة وترك الحرية قليلاً أو كثيرًا للفتيات والنساء المتزوجات أو حجبهن... إلخ. ومع ذلك فإن الرأى العام يقابل اتباع هذه القواعد الخلقية أو مخالفتها بنفس الإقرار أو الإنكار اللذين يقابل بهما الفضائل أو الآثام المعروفة فى علم الأخلاق الصحيح كالعدل والأمانة والصدق واحترام الإنسان نفسه وغيره أو بالعكس الغش والأثرة والإسراف والمشاغبة والعنف، وكثيرون لا يبلغون إلى أن يميزوا بين هذين النوعين من القيم فيجعلونها سواسية فيما يكوّنونه لأنفسهم من فكرة عما هى السيرة الصالحة أو الرديئة.

أما اللذة والألم فيبدوان لأول وهلة بوضوح كأن لهما قيمة فى ذاتهما، فليس من يسأل لم تطلب اللذة ويتقى الألم. ولكنا إذا دققنا النظر وجدنا أن قيمتهما قد تكون مشتقة من مصدر آخر وناجمة عن ظواهر نقل عامة جدًا وعريقة فى القدم. فاللذة والألم يدلان على ميول راضية أو مكروهة وفى الأصل لم يطلب الإحساس لأنه لاذ، ولكنه لاذ لأنه يرضى غاية طبيعية أو مكتسبة. والحال كذلك أى بالعكس فى الإحساسات المؤلمة. وتابعية اللذات الفنية والعقلية والخلقية واضحة. أما اللذات البدنية الملائمة للطبيعة فإنها دليل الصحة وعلة الصحة. وكان سبنسر يقول: «إن السرور خير المقويات». واللذات المؤذية كإرضاء رذيلة أو شهوة مرضية ليس لها كذلك قيمة مباشرة بل هى تفسر بحاجات غير طبيعية نمت فى البدن كالتخدير الناشئ عن الكحول أو المورفين، يحاكى اللاشعور العادى المصاحب لفعل الوظائف يتم على نحو منتظم بلا اضطراب ولا تعسر.

واللذة التى نتصورها بوضوح كأنها ضارة قد تنقلب فجأة إلى كراهة. وعلى الخصوص توجد حالات عديدة نرى فيها أن الألم ليس قيمة سلبية. فالألم فى أبسط مظاهره. وكثير من علماء الفزيولوجيا يعده إحساسًا خاصًا. مفيد ومستحب من حيث هو منذر بخطر أو بمرض. والألم المفرط شر لأنه ينقص

الكائن ويشل عمله ثم يعرضه للخطر. أما إذا شدّد عزيمته وبعث فيه الحماسة فإنه يصير قيمة إيجابية من الطبقة الأولى. وكثيرًا ما تغنى الخلقيون والشعراء بما للألم من خصب وكرامة بل من جاذبية، فقال ألفريد دى موسيه: «أحب جلال الآلام الإنسانية» ولياليه ملأى بتمجيد الألم، وقد نستطيع بسهولة جمع ديوان من القصائد «الألمية». ثم إن مئات من المشاهدات تدل على أن محبة الألم ظاهرة نفسية معروفة عند الزهاد والمتصوفين والمستشهدين إذا ما بدا لهم الألم كوسيلة للاتصال بالله.

وهناك أيضًا طائفتان من القيم هى مشتقة «القيم الفقهية والقيم اللغوية».

فعلم الفقه يتضمن كثيرًا من الأحكام التقريرية. والفقه الوضعى (أى القوانين القائمة والعادات المرعية) والفتوى معياريان بموضوعهما ولكنهما تقريريان وتاريخيان بالنسبة إلى العارف بهما. فمن المعلوم أن المادة ٩٦٨ من القانون المدنى الفرنسى تنكر صحة الوصية المشتركة، كما أنه من المعلوم أن (Arma – Virumque Cane)، فاتحة «الأنييد» والأحكام التقويمية تبدو فى حالتين فقط: الأولى تأويل القوانين وهذا التأويل إما منطقى إذا لم يعتمد إلا على الاستدلال وإما خلقى إذا دخل فيه شىء من الاعتبارات المبنية على الإنصاف والتى أدت إلى ما يشاهد فى أيامنا مما أسموه بـ «نهضة القانون الطبيعى». والحالة الأخرى القرارات التشريعية وهى أيضًا عارية عن الخاصة النوعية، فإن تقرير قانون أو إبطاله ينبنى - بصرف النظر عن الوقائع - على فكرة العدل فى أعم معانيها، وهى فكرة خلقية وعلى فكرة المنفعة الاجتماعية وهى داخلة فى قيم المنفعة وعلى فكرة اتساق مواد القانون والتئامها مع سائر أجزاء التشريع وذلك يدخل فى المعانى والقواعد المنطقية.

أما القيم اللغوية فقد تنحل على ما يبدو لى إلى عناصر معروفة من جهة أخرى. فإذا أردنا أن نحصى أنواع الخطأ فى اللغة نجد أنها ترجع إما إلى خطأ منطقى وإما إلى خطأ فنى، بل أحيانًا إلى خطأ خلقى كالغموض والإبهام وعدم المطابقة، وهى تحول دون فهم المراد أو تقتضى جهدًا لفهمه، وذلك يكلف الناس عناء لا خير فيه ويدل على إهمال أو كسل فيمن يسببه لهم وكتلبيس الكلام أو سوقه بمهارة مقصودة للمغالطة والشعوذة. تبقى بعد ذلك مخالفة بعض القواعد

العرضية كتحريف الصور الإملائية التى لا تقوم إلا على العرف والاصطلاح أو وجوب الابتعاد عن استعمال عبارات خاصة بأوساط اجتماعية منحطة وكل هذا يدخل فى البدع والأخلاق كما عرّفناها آنفًا.

وخلاصة هذا التحليل، أن ثبت القيم التى يمكن اعتبارها أولية قد تضاءل كثيرًا ولم تبق فيه إلا طائفتان: طائفة القيم الدينية والخلقية والفنية والمنطقية. وطائفة القيم الخاصة بالمنفعة والطمع، وواضح أن كلاً منهما يمثل نوعًا من الوحدة وليس مصدر هذه الوحدة أن الأولى تبدو أشرف وأقرب إلى المثل الأعلى فحسب ولكنها تقوم على صفة دقيقة إيجابية قابلة للملاحظة لأول وهلة تصحبها علاقات أخص منها بين الحدود التى تقرب بعضها إلى بعض كما سنرى.

وقيم المنفعة والطمع لا معنى لها إلا بالنسبة إلى طبيعة فردية معينة كطبيعة إنسان أو شعب أو طائفة اجتماعية خاصة، وهى رهينة بتكوين هذه الطبيعة وظروفها[1]، ففوز قيصر لا يعد قيمة إلا بالنسبة إلى قيصر، أما بالنسبة إلى هوراس صديق الريف والراحة فإن الاضطلاع بأعباء الإمبراطورية كان يعد نكبة.

وكذلك الحال فى الشعوب، فلو أنك ألغيت صفة القومية وفروق اللغة والنقد بل إدارة من نوع معين أو حكومة مركزية تعمل كالفرد فإن الاستعمار يفقد كل معنى ويزول النفع العام من حيث هو متميز عن المنافع الفردية ولا يبقى مجال للطمع أو للمنفعة إلا بالنسبة إلى كل فرد على حدة.

أما قيم الطائفة الأولى فإنها تشترك جميعًا فى خاصة مضادة: فهى مستقلة عن مزاج الأفراد وتعارضهم بل إنها تميل إلى تقليل هذا التعارض شيئًا فشيئًا. فالديانات كانت فى البدء محلية قومية، أما الآن فليس من الديانات العليا واحدة إلا وقد تخطت الحدود الجنسية والسياسية فشاعت فى عدد كبير من البلدان. والحق والجمال والعدل لم تعد مفهومة على أنها قيمة بالنسبة إلى فرد معين أو جماعة معينة فإن هذا مناقض لما كوّناه من فكرة حديثة عنها. ونحن نتصور منفعة إنجليزية ليست منفعة ألمانية، أما الحقيقة الإنجليزية التى لا تكون حقيقة ألمانية فليست حقيقة بالمرة.

---

(١) وهذا ما يسميه المسيو جوبلو قيمًا فى نفسها لا بنفسها.

فلكل من الطائفتين إذن خاصة ذاتية تجعلها مضادة للأخرى فى مجموعها. وهذه الخاصة هل هى ثانوية؟ وهل إذا قمنا ببحث أوفى نستطيع أن نصل إلى واحدة من هذه القيم تكون الأصل الذى تصدر عنه القيم الأخرى بتداعى الخواطر أو نقل العواطف؟ هذا ما سننظر فيه.

الدرسان الثالث والرابع

القيم والحياة الفردية

لقد مر بنا أن القيم الدينية والفنية والمنطقية والخلقية تخالف القيم النفعية والطموحية من حيث إن هذه خاصة بطبيعة فلان أو فلان من الناس، وأن تلك ليست خاصة. ولكن بين الحدود التى تؤلف كلا من هاتين الطائفتين أوجه شبه غير التى ذكرناها تدل دلالة قوية على وحدتها.

فأولاً نلاحظ أن بين المسائل الخاصة بالقيم الفنية والمنطقية والخلقية تقابلاً يكاد يكون تامًا[1]، فإن العلوم المقابلة لهذه الأنواع الثلاثة ترمى كلها إلى تحديد معنى فيه تقابل بين الضدين إذا بُيِّن تمام التبيين كان لها منه أساس صالح. وكل منها يبحث فى موضوعات قابلة للمشاهدة يتجسم فيها جهد (صادق أو على الأقل عليه صبغة الصدق) للبلوغ إلى مثلها الأعلى الخاص.

فالحقيقة تبدو فى العلوم والحساب والخطب ومرافعات المحامين (أو على الأقل هذا ما يدعيه لها أصحابها) - والخير فى العادات والقوانين والفتاوى وفى الصيغ الخلقية - والجمال فى المصنوعات الفنية أو فى الأشياء الطبيعية المتفق على أن لها قيمة فنية. ويمكن ملاحظة نفس الشبه بين مظاهرها النفسية، فمن المعقول السليم والسقيم، ومن الأخلاق السامى والدنىء، ومن النفوس الفنانة والغليظة. فالوضوح العقلى يقابل الضمير الخلقى والذوق. والجنون العقلى يقابله «الجنون الخلقى» والغلظة الفنية. وبغض الناس للحقيقة - الذى يتكلم عنه بوسويه

(١) قد بينت هذا التشابه النقدى الغريب فى رسالة قدمتها إلى مؤتمر بولونيا يجد فيها القارئ تحليلاً أوفى. انظر «التقابل الصورى بين العلوم المعيارية» فى أعمال المؤتمر وفى مجلة الفلسفة الأولى والأخلاق سنة ١٩١١.

. يقابله بغض النظام وبغض الجمال[1]، والشك المنطقى يتردد صداه فى الشك الخلقى وفيما يأخذ الناس من شغف بآثار الفن. والأيزوتيريسم (أو النظرية القائلة بحجب العلوم عن العامة) تقابلها تمام المقابلة نظرية الخلقين[2] والنظرية التى تقصر الفن على المطلعين. هذه أمثلة لهذا التناسب الغريب الذى لا أريد الآن تحليله وإنما ذكرته لأشعر القارئ بما بين هذه القيم من القرابة المتينة وقد أستطيع أن أقول بما بينها من وحدة بالقوة.

أما العواطف الدينية فلا يظهر لأول وهلة أن مثل هذا التقابل يتحقق فيها وذلك لأن الدين بعيد عن أن يكون معيارياً بحتًا. فمذهب ريتشل الذى ذكرناه آنفًا تأويل شخصى يرمى إلى التوفيق بين العلم والدين وليس تقرير حالة واقعة. والأديان كما هى تتجاوز القيم فهى من جهة تشتمل على شىء كثير من التاريخ وما بعد الطبيعة بل الطبيعة أيضًا، وهى من جهة أخرى نظم اجتماعية، وهذه الخاصة هى فى الغالب أظهر مميزاتها. ولكن لنقصر نظرنا على ما فى الدين من أحكام تقويمية. فهل تختلف عن أنواع الأحكام المعيارية الثلاثة التى رأينا من هنيهة أنها متحدة؟ لا نظن. وكل الفرق أن العاطفة الدينية ترد هذه الأنواع الثلاثة إلى الوحدة وتصور هذه الوحدة ككمال أعلى وكالمصدر المشترك الذى يصدر عنه الحق والعدل والإحسان والجلال. ولا ينبغى الاعتقاد بأن هنا انتقالاً مما هو كائن إلى ما حقه أن يكون، فليس وجود الله من حيث هو وجود هو الذى يحدث وجوب العمل الصالح أو البحث عن الحقيقة، فإن إرادة الله قاعدة للسيرة عند الذى يخاف الله ويحبه، أما عند الذى لا يأبه بها أو يعارضها كالملك الثائر فهى ليست إلا أمرًا واقعًا بل أمر واقع تجب محاربته فهى إذن ضد القيمة.

لا ريب أنه قد نشأت ولا تزال تنشأ خلافات بين المعتقدات والوصايا الدينية من جهة وبين المنطق أو علم الأخلاق من جهة أخرى، فالأبيقوريون والرواقيون قد عابوا على الوثنية بقوة فساد أخلاقها و«فلاسفة» القرن الثامن عشر قد أعلنوا

---

(١) قد تبدو هذه الفكرة شاذة فللقارئ أن يطلع على تسويغها فى مقال «الفن والفردية» (فى الحياة الفرنسية ٢ أبريل سنة ١٩٢٧) وترجمته العربية فى «بحوث فى التراجع» (أعمال الجامعة المصرية سنة ١٩٢٧).

(٢) والمراد بذلك خلق للخاصة وخلق للعامة (م).

بعنف تناقض بعض المعتقدات وظلم الاضطهادات، والعلم قد أنهض فى القرن التاسع عشر عددًا كبيرًا من العقول ضد الفكرة الدينية، والرأى العام فى هذه الأيام ميال على العموم لاعتبارهما قوتين متحاربتين.

ولكن يجب ملاحظة أن هذا التعارض لا يقبله الآن الذين يعتمدون على الدين ولا الذين يتكلمون باسم العلم.

والأمر واضح من جهة الدين، ولكن الشىء الذى لا يلاحظ كما ينبغى أن العلم الوضعى فى شكله الإثنوغرافى والاجتماعى قد عدل بتاتًا عن اعتبار الدين نسيجًا من الخرافات يستغلها كذابون مهرة، بل هو على العكس من ذلك يفخر بأنه يسوغ الدين بتفسيره إياه. فدوركيم فى كتابه «الصور الأولية للحياة الدينية» يرجع القيم جميعًا إلى الحياة الاجتماعية ويرجع الدين إلى الشعور بما للجماعات من وجود شخصى وإلى حاجة هذه الجماعات لتعهد مصالحها المشتركة، وسنعود إلى هذه النظرية التى يبدو لنا أنها ناقصة ولكننا نستطيع من الآن الاحتفاظ بما تتضمنه من التوفيق العميق بين العاطفة الدينية وعواطف سائر القيم المعنوية.

كذلك تتحد القيم النفعية والطموحية فإنها تعبر عن خصائص الحياة وغايتها بما للفظ الحياة من معنى ضيق معين، أى ما يميز الكائنات الحية من غير الحية.

وخصائص الكائن الحى صورة وتأليف ونظام تميزه عن غيره من الأفراد والأنواع وهو يحتفظ بها رغم ما تصيبها به البيئة من فساد متصل وهو يجددها وينميها، وبالاختصار يغتذى وينمو بالقدر الذى تحتمله طبيعته ويتوالد. وأن ما جاء فى سفر التكوين من قوله تعالى «انموا وتكاثروا» لتعريف حسن للحياة النامية.

وكل منفعة من حيث إنها لا ترجع إلى مناطق الحق والعدل أو الجمال تتعين بلا ريب بنوع الكائن الحى فالكلأ مفيد للثيران أما الطيور ففى غنى عنه. والقيم الاقتصادية الأساسية ترضى حاجات ورغبات تختلف باختلاف الكائنات، أما الطمع فإنه يرجع أيضًا إلى الحياة لأن كل حياة تتضمن جهدًا للاستزادة من

الوجود - أو إذا صح هذا التعبير - للاستزادة من الاحتياز، فالتغذى هو ابتلاع المادة المحيطة لتنمية الجوهر الخاص والتوالد هو الميل إلى الإغارة على العالم. والنبات والحيوان يتكاثران ما دام الغذاء كافيًا أو ما لم يفترسه عدوه، وهذا الفتح يبدو عند الكائنات العليا فى المظاهر النفسية المركبة التى تخلقها الحضارة، فإن السلطان والغنى فضلاً عن أنهما وسيلتان للحياة ولترغيد الحياة وتأمين الذات من مخاطر شتى - يطلقان العنان لحاجة الحياة للنمو والتوسع - والوظائف الحيوية التى هى أصل هذه الحاجة تنتهى بفعل النقل بأن تتلاشى تمامًا من الوجدان أو تكاد، فيبدو الطموح حينئذ كأنه قد تحول إلى ظاهرة روحية بحتة وقد يظهر أحيانًا أنه ممتزج بمنافع فنية ولكنه مع ذلك يظل متمايزًا عنها بما له من نسبة إلى الفرد.

وقد قالوا من الوجهة الاقتصادية: ليست هناك قيمة غير الحياة. ومهما يكن من شىء فإذا قبلت قيمة الحياة بوظائفها الأساسية فإن قيم الطائفة الثانية جميعًا ترجع إليها.

وهلا يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى الطائفة الأولى؟ لقد ذهب إلى ذلك بعض المفكرين.

أما فيما يخص الأخلاق فإن «النفعيين» أمثال بنتام، ومن لا يرون فى عاطفة الخير والشر إلا نتيجة نقل يتصورونه مماثلاً تمام المماثلة لمحبة الذهب أو العملات النقدية، فإن قوتها الشرائية حتى إذا لم تستعمل تنتهى بأن تؤثر على أى استعمال آخر. وعند سبنسر «الخلق نوع خاص من السيرة العامة» وغاية السيرة العامة الحصول على أعظم قدر مستطاع من الحياة «بضرب طولها فى عرضها» أى مدتها فى قوتها. وهذه القوة قائمة فى أقصى نشاط ملائم للطبيعة وعلامته اللذة. وقد أخذ متشنيكوف هذه الفكرة وصاغها فى قالب آخر بأن ألحق بها نظرية غريبة فى نقص الحياة الإنسانية من الوجهة الفسيولوجية وحلول الموت قبل الأوان وهذان عنده العاملان الوحيدان اللذان يحولان دون رضانا بحالنا تمام الرضا.

ونجد هذه الفكرة فى شكل آخر عند نيتشه، وقد أصاب المسيو بابينى إذ قال: إن مذهبه يرجع إلى تحويل شعرى للمذهب الطبيعى كما شرحه أصحاب التطور.

يذهب نيتشه إلى أن أنصار علم الأخلاق الحيوى قد أضافوا إلى اللذة والألم وإلى مجرد استبقاء الحياة أكثر مما ينبغى من الأهمية، وأنه يجب على عكس ذلك العناية بالحاجة إلى التوسع والنمو وهى العامل الأكبر فى الرقى. ولما كانت الحياة تخلق باستمرار أنواعًا جديدة فإن غايتنا هى أن نوجد الإنسان الأعلى، ولما كان هذا التطور يقوم على تنازع البقاء فإن القانون الصحيح، قانون الطبيعة هو الجهاد والغلبة.

وكثيرًا ما عرض فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وفى أيامنا مثل هذا التفسير للقيم الفنية بحاجات الحياة. وقد أشار إليه سبنسر فى مؤلفه «مبادئ علم النفس»[1]، فالفن عنده نوع من اللعب وعلة اللعب منفعة حيوية هى تعهد القوى أو الوظائف الضرورية للحياة والتى تستهدف للتضاؤل إذا وقفت عن العمل أو التى تخلق حاجة إلى العمل إذا زاد حظها من القوة غير المستعملة. فالكلاب تلعب بالتهارش والسباق، والمتوحشون يمثلون فى لعبهم الصيد والحرب. ومن جهة أخرى نرى الغناء والآلات الموسيقية تستعمل فى البداية لتنغيم العمل فهى جزء فنى من العمل. والقيم الفنية تنشأ على زعمه من هذين النوعين من المنفعة، فيتحول الإنسان بظاهرة من النقل طبيعية جدًا إلى الاهتمام بتكميل هذه القوى الثانوية مفصولة عما لها من شأن عملى وبالمهارة فى ذاتها وبالفن من أجل الفن. فأنت ترى كيف أن هذا التفسير للمنفعة الفنية يتلاقى مع فكرة عن الفن شائعة جدًا (ولو أنها فى رأينا موضع مناقشة كبيرة) هى التى تميل إلى تركيز قيمته كلها فى حذاقة الفنان الفردية وفى إطلاق العنان لتفوقه.

وتفسير قيم المعرفة والقواعد المنطقية بحاجات الحياة لم يعدم أنصارًا كذلك فإنا نجده أيضًا عند سبنسر (لأن كل هذه المسائل متضامنة) وعلى الخصوص عند أرنست مك ولاسيما فى كتابه «المعرفة والخطأ» وعند أصحاب المذهب العملى كوليم جيمس وتلاميذه.

ويقول هؤلاء الفلاسفة: إن الأفكار الصحيحة هى التى تفلح وقواعد التفكير التى تفيد حقًا فى بقاء الكائن ونموه. أما الخطأ فهو قبل كل شىء سيرة تفوقها غايتها ويقول مك: «المعرفة الصحيحة هى دائمًا تدرج نفسى يؤدى بنا إلى نتيجة

---

(١) انظر كذلك Grant Allen, Physiological Aesthetics.

مفيدة حيويًا عاجلة أو آجلة» و «كل ظواهر الحياة الفردية ضروب من رد الفعل غايتها استبقاء الوجود وليست ظواهر الحياة العقلية إلا جزءًا منها» فنجد هنا نقلاً حرفيًا للحكم القائل: «إن الأخلاق حالة خاصة من السيرة العامة».

ولكن ما منشأ الجهد فى توحيد النظر والعمل؟ وما الفائدة من ترتب الأجناس والأنواع ومن النظريات الطبيعية والفروض الكبرى وكل ما يسمو عن القواعد العملية؟ إن أرنست مك يفسرها «الاقتصاد الفكرى» وذلك يطابق تمام المطابقة روح رأيه القائم على تشبيه قيمة العلم بالقيم التى يدرسها الاقتصاد السياسى وهو علم الأحكام المعيارية الخاصة بالمنفعة حقيقية كانت أم ظاهرة، أى التى تطلب توهمًا أو خطأ كالكحول يطلبه المدمن وهو يرى أن له فيه نفعًا.

وتنظيم معارفنا والحالة هذه هو ترتيبها لجعلها قابلة للاستعمال، كما أن ثبت المكتبة المرتبة يغنينا عن البحث الطويل. فإقامة نظرية صادقة فى الإلكترون إنما هى فى حقيقة الأمر الاستيثاق من نظريات الضوء والكهرباء كأنك قد جمعتها كلها فى يدك موجزة فى بضع قضايا لا يبقى إلا أن تستخرج منها النتائج. وقد سبق بيكون فقال: «العلم الأسمى هو الأقل ثقلاً على الفكر الإنسانى».

والخلاصة أن المنفعة أعنى ما يساعد على بقاء الحياة وانتشارها هى عندهم المبدأ المشترك والوحيد للقيم جميعًا وكل ما يبدو فيها زائدًا على ذلك ليس إلا نتيجة نقل. وهذه النظرية ملأى بأسباب الاستمالة فإنها تستهوى أولاً ميولنا العقلية ودأبها الاتجاه إلى الوحدة والتراجع ثم غرائزنا الطبيعية وميلنا إلى اللذة والنجاح والسلطان - هذه الميول التى لا ينبغى والحالة هذه أن تعترضها عقبة من الدين أو الأخلاق أو العلم - وبذلك تنتفى الثنائية فى الإنسان وينتفى الخلاف والاختيار القطعى بين طريقين، ويرجع الأمر كله إلى استكشاف الوسيلة المثلى لبلوغ غاية معينة تمام التعيين. ونحن نفهم أن يفتتن الناس بمثل هذا المذهب وأن يتشبعوا به إلى حد كبير.

ولكن هل هذا صحيح؟

من المحقق أولاً أن الفن الحديث ليس لعبًا ولا رياضة بدنية. أما أصوله فإن التاريخ يدلنا على أنها كثيرة معقدة. قال لامنيه: «إن الفنون جميعًا خرجت من المعبد» - وهذا غلو - لأن لوظائفنا العليا كلها أصولاً متعددة، ولكن فى هذا القول

شيئًا كبيرًا من الحق. فإن فن العمارة استخدم فى إقامة المعابد قبل المبانى النفعية. والتصوير والنحت نشآ من زخرفة المعابد والمقابر وليس فى أبى الهول وآثار طيبة والبارتنون أثر للعب «وفى أيامنا هذه أيضًا يخضع فن المعابد الصينية حتى فى التفصيل لأوامر دينية وأن ما يبدو من تفنن البنائين يخفى شيئًا كثيرًا من مراعاة الطقوس»(١). وهكذا الحال تمامًا فى الكاتدرائيات فإن زخرفها كلها ترجع إلى الدين فى معناه وقواعده(٢).

وقد يعترض بأن الدين أنكر الفن وكلنا يذكر الوصية الثانية من «وصايا الله» الواردة فى سفر الخروج وفى تثنية الاشتراع إذ تقول: «لا تصنع لك تمثالاً منحوتًا ولا صورة شىء مما فى السماء وفى الأرض وفى الماء». وقد حفظت هذه السنة عند خصوم الصور المسيحيين وفى الإسلام، وهى موضع رعاية إلى حد كبير فى البروتستانتية. ولكن ما سبب هذا الحظر؟ إذا لم يكن الفن إلا لعبًا لكان نوعًا من العمل بريئًا جدًا. فلنتمم الآية فقد جاء فيها: «لا تسجد لها ولا تعبدها» فإذا كانت الصور المنحوتة أو المرسومة محظورة فذلك من حيث إنها تمثل أصنامًا. وهكذا نعود إلى ما لأنواع الفن هذه من أصل دينى أو سحرى.

ويجب أن يقال مثل ذلك فى الرقص والموسيقى والشعر، فإن لفظ (Carmen) يعنى باللاتينية سحرًا وشعرًا. ولفظ (Vates) يدل على الشاعر والعرّاف ونجد أثر هذا المعنى حتى فى عصرنا، مثال ذلك ما يضيفه رجل كفكتور هيجو إلى نفسه غالبًا من شأن شبيه بالكهانة. والتمثيل عند اليونان صورة من عبادة ديونيسوس، وفى أوربا أثناء القرون الوسطى خرج من المشاهد الدينية المعروفة بالآلام والأسرار. وكل هذه الوقائع التاريخية مشهورة وهى تؤيد قول لامنيه.

قد يقال: إن الأمور جرت على غير ذلك فيما قبل التاريخ ولكن هذا بعيد عن الحق ولا يقوم عليه دليل. وقد يقال إن الدين نفسه ناشئ من الرغبة فى الحياة وأنه وسيلة لضمان الخلود، ولقد نظر إليه أحيانًا من هذه الوجهة فيكون إذن نتيجة لما يسميه ريبو فى كتابه «منطق العواطف» بالتفكير التخيلى، تبلورت هذه النتيجة حول فكرة الخلود والأمل فيه. ولكن هذا القول أيضًا لا يحتمل التعميم

(١) بوجليه فى كتابه «تطور القيم» ص ٢٥١.

(٢) أوبر: تاريخ ونظرية الرمزية الدينى.

فإن فكرة الخلود كان لها شأنها بلا ريب فى بعض الديانات وعلى الخصوص فى مصر القديمة وفى المسيحية، ولكن ديانات أخرى كثيرة ومن أعظم الديانات لم تعرف هذه المنفعة. فالبوذية تقوم على عكس ذلك، إذ تعلم الوسائل للتخلص من التقمصات المتوالية بالعدول عن إرادة الحياة.

وإذا كان للديانات خاصة مشتركة فحرىٌّ أن تكون تجاوز الفردية وقمعها واتقاء الخوف من الموت بالتعليق بشىء آخر غير الذات.

نعم فى الفن نقل ولكن على غير النحو الذى يدعيه أنصار الحيوية، وهو عبارة عن زهو الفنان بشخصيته وهذا الزهو حديث جداً وغير أصلى فإن البناء والنحات والمصور والموسيقى يبرزون بشخصيتهم ويضعون أسماءهم على مصنوعاتهم ويطلبون الإعجاب بحذاقتهم كلما ابتعد الفن عن الدين وليس هناك أبعد عن القدم من هذا النوع من الفردية.

ويمكن تطبيق مثل هذه الملاحظات على النظرية الحيوية للحقيقة ولقد نوقش المذهب العملى منذ عشرين سنة إلى حد أن المسألة تبدو الآن كافية الوضوح. فللمنطق كما لعلم الجمال بعض عناصر نفعية وليس بين وظائفها العقلية الكبرى وظيفة تصدر عن أصل واحد، ولكن المنفعة هنا أصل من عدة أصول أخرى وهى غير كافية إذا أخذت على حدة. ذلك أن المعرفة العملية تتجه إلى اللاشعور لا إلى العلم، والعادة تلاشى الفكر وتعودنا التام ثقل الهواء كان مدة قرون عقبة فى سبيل استكشاف هذا الثقل، فالأمر كذلك فى كل كمال حيوى وكل تناسق تام بين «العلاقات الباطنة والعلاقات الظاهرة». ولاشك أن العلم كثيراً ما يبعث على القدرة ولكن كم من المرات يستغنى أحدهما عن الآخر فالعمل يسبق النظر أحياناً ولعله يسبقه دائماً، وعلى أى حال كثيراً ما تحصل لنا القدرة دون العلم وبالعكس قد يوجد العلم دون القدرة كما فى التاريخ وما قبل التاريخ، وفى علم الهيئة فإن منفعتها مباينة بالمرة وهى قائمة فى وجدان الإنسانية ومشاهدة نظام الكواكب من حيث إن كلاً منهما يؤلف وحدة لسنا فيها إلا جزءاً يسيراً. وهنا أيضاً نجد أنفسنا على نقيض المنفعة الفردية.

ولو أن الحقيقة كانت وسيلة إلى خدمة إرادة الحياة لكان لكل فرد من الناس حقيقة كما أن لكل منهم نظاماً غذائياً. وقد رأى أشد الفلاسفة غلواً هذه النتيجة وقبلوها. نذكر منهم نيتشه وبابينى فى مؤلفاته الأولى، وبريتزولينى فى كتابه «فن

الإقناع» ولكن هذه ضروب من التخييل شاذة لا تثبت أمام الوقائع فإن الحقيقة غير منفصلة عن الموضوعية، والموضوعى هو ما تصح قيمته للعقول جميعًا. وكما أن الفن اجتماعى بخاصته الدينية وحاجته إلى الجمهور فإن العلم يقتضى علاقات اجتماعية وسنبين معنى ذلك فيما بعد، ومهما تكن الحال فإن تفسير العلم والفن بمنفعة الأفراد بعيد جدًا من أن يلائمهما.

والقيم الخلقية تستلزم نفس الملاحظات فمن المؤكد أن خلقيتنا هى أيضًا صادرة عن أصول عدة فبعضها يمس صحة الأفراد ورخاءهم وبعضها الآخر يعين على ملاءمة بيننا وبين الحياة تحقق منافعنا الفردية على وجه حسن. ولكن أهذا كل شىء؟ فلننظر فى الأحكام الخلقية كما هى فإن إحدى خواصها وأكثرها انتشارًا هى احتقار الحياة الفردية أو على الأقل إخضاعها لغايات أخرى. ولو أن الحياة كانت مصدر الالتزامات جميعًا لكان الموت أعظم الشرور، ولكن طائفة كبيرة من الأحكام الخلقية تذهب إلى عكس ذلك. فحسن أن يضحى بالحياة فى سبيل الوطن والدين والعلم وغاية كبرى. وهذه التضحية تجلب الثناء وأحيانًا تثير الحماسة عند كل الناس تقريبًا. وقد قال الشاعر اللاتينى: «تيقن أن المصيبة الكبرى إنما هى إيثار الذات على الشرف وفقدان أسباب الحياة من أجل الحياة».

وليس هذا نقلاً فإنه لا يمكن أن يذهب النقل إلى حيث يهدم القيمة التى أنشأته. والرجل الذى يتعشق بلد حبيبته لا يجيئه إذا ما غادرته ليعيش فيه وحيدًا مؤثرًا الدار على أهلها إلا أن يكون قد دخلت فى الأمر عواطف أخرى ليست من النقل فى شىء. وقد يحدث - كما قال أرسطو - أن شخصًا يقدم لنا صديقًا فنستقبله من أجله ثم ننتهى بأن نؤثره عليه. ولكنا لا نؤثره بسبب أن الأول قدمه لنا فالنقل فى هذه الحالة يمهد السبيل لقيمة أخرى ولكن لا يخلقها.

نعم إن البخيل يظهر عليه أنه ينسى الملذات بالمرة أو أنه يضحى بها ولكن يجب التعمق فى بواعثه النفسية لأجل فهمه. فمدخر المال مروع فى الغالب قد نمت «وظيفته الثانوية» نموًا مفرطًا[1]، إنه لا ينسى المنفعة ولكنه يخشى المستقبل

(١) «الوظيفة الأولية» هى الخاصة بالحاضر أو المستقبل القريب. «والوظيفة الثانوية» هى التى تهتم بالماضى أو المستقبل البعيد.

ويحتاط له. فاجعل أن ما يكدسه لا ينفعه فى وقت الحاجة تجده يهمله حالاً. والبخيل خيالى فى حالات أخرى فقد قيل: ما أشعر البخيل؟ فإنه يتخيل كل ما قد يصنعه بثروته وأحيانًا ينفذ بعض ما يتخيل. فقد ذكر المسيو جو بلو فى كتابه «منطق القيم» مثالاً غريبًا على ذلك؛ رجلاً شديد التقتير على نفسه كان يجود بمبالغ طائلة لتجميل المدينة التى ولد فيها فنقل القيم من الغاية إلى الوسيلة لا يمكن أن يؤدى إلى العدول عن الغاية ولا ينتج إلا انتقالات جانبية - إذا صح التعبير. وبعكس ذلك الموت إذا تقبلناه أو استعجلناه فإنه يناقض المنفعة الفردية مناقضة تامة.

«وقيمة الموت» على كل حال ليست إلا أشد الصور حدة للصراع بين القيم الخلقية والحياة بمعناها البيولوجى، فكل الأنظمة الخلقية تقريبًا قد كدست العقبات دون تكاثر النوع تكاثرًا حرًا وإذا كان هناك شىء يعبر عن ميول الحياة ويعتبر أساسيًا من الوجهة البيولوجية فإنما هى الجاذبية الجنسية «وحرية الحب» ولكن الأخلاق والديانات تكثر من النواهى حول الفعل الجنسى بل كثيرًا ما تضع فى صف القيم العليا العزوبة والطهارة والبتولة ولا يلوح أن هذا يمكن أن يفسر بالحياة.

ومذهب فرويد يعلله «بالسمو» ويقول إن هذه القيود تجعل القوى التى قد تبدل بحسب الغريزة شعورية بالكبح والقهر وتوجهها إلى غايات مثلى.

على أنه إذا كان للسمو منفعة ما فإنما ذلك بشرط أن يكون لما ينتجه قيمة فى ذاته، فإذا كان من المفيد تقليم الكرم واضطراره إلى أن يثمر فذلك لأن العنب خير من الورق والعود وليس مجرد تابع لهما.

إذن فلئن نظرنا إلى الفن أو الحقيقة أو الخلق فنحن ننتهى إلى نتيجة نفسية واحدة هى، أن قيم الطائفة الأولى لا يمكن أن ترد إلى حاجات الغذاء والتناسل والنمو الحيوى. ومن الغريب كما لاحظه لدانتيك[1]، أن البيولوجيين أنفسهم

(١) انظر «المجلة الفلسفية» لسنة ١٩١١، فى الستة الأشهر الثانية ففيها مناقشة طويلة فى هذا الموضوع.

يعتبرون تطور الأنواع حسب البيئة رقيًا وهو هزيمة لما فى كل كائن من الميل الأساسى للاحتفاظ بنوعه ونقله بالتناسل. وفى النوع الإنسانى «نحن نفخر بما تحرزه البيئة من انتصارات جزئية علينا يبقى أثرها فينا ونسميها بذكرياتنا وتجربتنا وبالملكات العليا لعقلنا وروحنا». هذا ما لا ريب فيه ولكن ليس هذا كل شيء فإنا نفخر أيضًا بحضارتنا أعنى بعدالتنا وانصرافنا عن إرادة الفتح وبتحويل ما فينا من حب السلطان إلى حب العلم أو الفن، حيث النجاح الشخصى رهين دائمًا بغيرنا. أما لدانتيك فيرى فى هذا غرابة غير مفهومة. وأما الذى يحلل نفسية القيم كما فعلنا فيرى فيه تأييد القول بأنها ليست كلها من طبيعة واحدة، وأن حياة الإنسان الروحية تتضمن صراعًا بين القيم وأن محاولة رد هذه الحياة إلى وحدة الغريزة هدم لها.

الدرسان الخامس والسادس
القيم والحياة الفردية

خاتمة

إذا كان الجمال والعدل والعلم لا تفسرها منافع الحياة الفردية بمجرد النقل على أنها صورة عليها لإصلاح الحياة فهل يلزم من ذلك أنها أولية من الوجهة النفسية لا ترجع إلى أصل آخر؟ لقد لاحظنا آنفًا علاقتها بالدين وخاصته الاجتماعية لاشك فيها. فما لا تفسره النظرية البيولوجية هل يمكن تفسيره بالنظرية الاجتماعية؟

من المؤكد أن كل جماعة تحدث فى أفرادها تأثيرًا عقليا قويًا بل، إن أوجست كونت استطاع أن يقرر بطريقة محتملة جدًا أن ليس هناك محل لاعتبار علم النفس علمًا متمايزًا وأنه يدخل فى البيولوجيا من حيث الوظائف البسيطة وفى علم الاجتماع من حيث الوظائف العليا.

فإن كل فرد يولد ويربيه أفراد بالغون يجد نفسه محوطًا بشبكة محكمة من التعاليم والأوامر فيبدأ بأن يتعلم لغة فيتسرب إليه كل ما يأتى من اللغة بقوة ورسوخ عظيمين لأنه مكتسب فى السن التى يكون المخ فيها أقدر على تحصيل العادات وحفظها. وقد رأينا ما بين «اللغة العاطفية والأحكام التقويمية»[1]، من صلة وثيقة، فالنحو منطق وصيغ الكلام تتضمن دائمًا بذاتها عواطف إعجاب أو احتقار فنية أو خلقية.

---

(١) هذا عنوان كتاب المسيو فوشيه وقد سبق لنا أن ذكرناه.

والحال كذلك فى الفقه والأخلاق فإنها تفرض علينا، وكثيرًا ما نرى فيها تعبيرًا عن إرادة مشتركة تستلزم أن الجماعة بأسرها كائن ليس أقل منا شخصية وأنه لا يتعذر علينا إدراك وحدته إلا لأنا لسنا فى مستواه. وليس فى هذه الفكرة شىء من الاستحالة سواء أكانت صادقة أم كاذبة. واللغة الدارجة ملأى بالتعبيرات التى تجعل الحكومة رأس الدولة وطرق المواصلات شرايين، وأسلاك البرق جهازًا عصبيًا والأسواق المركزية «بطن باريس». ولقد نشأت استعارات كثيرة من هذا القبيل نشأة طبيعية فلم لا يكون لهذا الجسم نفس؟

بل قد يسهل تصور فعل هذا الفكر المشترك إذا سلمنا بأنه يمكن أن يحدث بين أمخاخ الأفراد أفعال شبيهة باللاسلكى.

ويمكن استخراج تشبيهات أخرى من تركيب الكائنات، فالأحياء المركبة مؤلفة بلا ريب من عناصر ذات خلية واحدة ومن أجزاء هى مركبات متوسطة وفى بعض الأخطبوط تعيش الكائنات التى تؤلف جماعة حيوانية تارة منفردة وأخرى مجتمعة. والأفعال المشتركة فى خلية النحل ومنزل النمل أعظم جدًا من الأفعال الفردية، ويلوح أنه لا يمكن تعليل تلك بهذه وذلك ما قد حدا بالذين درسوا حياة الحشرات العجيبة إلى القول «بروح الخلية»[1].

ويتضح المظهر الشخصى للجماعة بالتقابل الغريب بين العاطفة الدينية والعاطفة الاجتماعية وقد لاحظه أولاً جيو فى كتابه «الحاد المستقبل» واجتهد سمل ودركيم فى بيان أنه يظهرنا على ما يكاد يكون وحدة نفسية فى شكل هاتين العاطفتين ومحتواهما. ما الله عند المؤمن؟ إنه كائن روحى مثله ولو أنه أسمى منه إلى غير حد يضيف إليه علمًا كله حكمة وإرادة بل عواطف إذ من المألوف أن تذكر رحمة الله وغضبه. أما قدرته فعظيمة لا تذكر إلى جانبها قدرة البشر فهى توحى الخوف ولكن كماله يوحى المحبة ووصاياه مصدر كل خلق وهو فى أصل كل تشريع وكل سلطة شرعية، و«الحق الإلهى» ومنه نستمد التفكير واللغة وعلاقاتنا به متصلة نعيش فى كنفه «فيه نحيا ونتحرك ونوجد» ثم إن الله يريد من الإنسان أن يعرفه ويعبده بأن يقرب الضحايا والقرابين كما فى الأديان القديمة أو - كما

(١) انظر كتابى مترلنك «حياة النحل» و «حياة الأرضة» وانظر ما قاله قبل ذلك ديدورو فى «حلم دلامبير».

فى الأديان الحديثة - بأن يقدم له الإكرام ويعترف به ويقيم الأعياد والحفلات فيشهد بوجوده وخضوع المخلوقات له.

أوليس كل من هذه التفاصيل يعبر عن علاقة حقيقة قابلة للملاحظة العلمية بين الفرد والجماعة؟

وإذا كانت القيم الدينية غير منفصلة عن القيم المنطقية والفنية والخلقية - كما رأينا - وكان الدين اجتماعياً إلى هذا الحد كانت هذه القيم جميعًا قائمة على إرادة النفس التى جسمها الجماعة المرئية أو بعبارة أخرى على إرادة الله.

على أنه لا ينبغى الاعتقاد - وقد نبه إلى ذلك دوركيم - أن الجماعة منتجة قيمًا دائمة وعلى السواء فإنها تتعهدها وتحافظ عليها عادة بنظمها ولكنها تنتجها بدفعات حيوية هى أزمنة الخلق أو الوحى فإذا ما هاجت لسبب ما عاطفة العلاقة بين الأفراد والكل نشأت حينئذ المثل العليا التى تسيطر فيما بعد على أحكامنا التقويمية. وهذه هى أوقات الفوران والرقى. مثال ذلك: تشريع موسى وقيام المسيحية مكان الديانات القديمة وظهور الإسلام والنهضة والثورة الفرنسية. وكان دوركيم يتوقع ثورة أخرى فى القريب العاجل تحول النظام الاقتصادى.

وهو يقول: إن الأفراد مصيبون فى شعورهم بأن القيم تعلو عليهم وأنهم مع ذلك مشاركون فيها ومحافظون عليها. يشبه ذلك جيشًا مهاجمًا فلو أن كل فرد من أفراده كان وحيدًا لما كان له سبب للتقدم ولاستهدف للقتل بلا مراء دون فائدة ما، أما إذا اجتمعوا فإنهم محقون فى التقدم ولعلهم أن يفوزوا بالنصر بفضل هجومهم معًا.

وهناك من الوقائع الجزئية ما يلوح أنه يؤيد هذه النظرية العامة.

فمن الوجهة التاريخية نجد الفقه متحدًا بالأخلاق فى غالب الحالات[1]، أما الميل إلى الفصل بينهما فموضعى وحديث ويلوح أنه يتجه إلى إنشاء فقه عام جديد يطابق شيئًا فشيئًا تصوراتنا الفلسفية للعدالة. وكثير من الألفاظ التى تدل

---

(١) انظر سفر تثنية الاشتراع وسفر اللاويين والفقه الإسلامى وكثيرًا من عادات العصر المتوسط الأوربى.

اليوم على قيم فردية مشتق من ألفاظ كانت تدل من قبل على قيم مشتركة فلفظ التزام (obligation) اصطلاح خاص بالفقه الرومانى انتهى بأن أطلق على الوجدان[1]، والتبعة كانت مشتركة ثم صارت فردية فانتقلت هى أيضًا من المجال الفقهى إلى المجال الخلقى واللفظ نفسه وقد كان يدل فى الأصل على ضمانة التزام شرعى اكتسب بالتدريج القيمة الخلقية التى يشتمل عليها اليوم[2].

وهكذا الحال فى الفن قال فوييه فى مقدمة كتاب جيو: «الفن من الوجهة الاجتماعية» ملخصًا رأى المؤلف «بينما الدين وما بعد الطبيعة يجتهدان فى توحيد الأفكار الأساسية فى المجتمع الإنسانى وإيجاد رابطة عقلية تصل الناس بعضهم ببعض وتصل بينهم وبين الكل. يوحد علم الأخلاق الإرادات ويوجه الأفعال بذلك إلى غاية واحدة، وهذا ما يصح تسميته بتظاهر القوى الاجتماعية ولكن لنوثق هذا التظاهر يجب إحداث التعاطف الاجتماعى وهذه مهمة الفن الكبير. الفن من وجهته الاجتماعية».

كان حظ جيو فى الحدس أكثر من حظه فى الاستقصاء، ولكن تصفح مجلدات «السنة الاجتماعية» يظهرنا على عدد كبير من الدراسات يبين كيف أن أشكال الفن تنشأ من الظروف التى تشعر فيها الجماعة بوحدتها فى العمل. مثال ذلك: الرقص الدينى المشترك والنوح على الموتى والغناء المقصود به تنغيم العمل وتشييد المعابد وعبادة الآلهة. ولقد حاول المسيو هرن فى كتاب مشهور اسمه «أصول الفن» (سنة ١٩٠٠) أن يبين بالوقائع المشاهدة أن أنواع الفن جميعًا تخرج من أصول أربعة كلها اجتماعية هى: «اللغة وسائر أشكال التخاطب والسحر والانتخاب الجنسى تنظمه الجماعة وأخيرًا الفنون الإلية ومنها فن الحرب».

ونفس الأبحاث التاريخية أدت إلى بيان تأثير الأفعال المشتركة فى المعايير المنطقية وأشكال الفكر الأساسية التى نقر بها بقيمة برهانية.

كل حقيقة هى حقيقة حكم والشكل المستقيم للحكم عبارة عن مسرح صغير حيث الموضوع يمثل شخصًا والمحمول ما يفعل أو ما هو أو ما يعانى فيقال عادة:

---

(١) هناك كتاب مشهور للفقيه بوتيه عنوانه «الالتزامات حسب قواعد محكمة الوجدان والمحكمة الخارجية» (سنة ١٧٦١).

(٢) وقد خصص المسيو فوكونيه رسالته الأولى للدكتوراه لما للتبعة الخلقية من أصل اجتماعى.

«الشمس أحرقتنى» و «النحاس تآكل بالحمض» و «الجبل يقوم فى شمال القرية» كما يقال: «فلان ضربنى وفلان عضه حيوان وفلان واقف أمام بابه» وقد قيل فى الميثولوجيا إنها «مرض لغوى» والأصح أن يقال إن علاقتنا الاجتماعية، وهى أكثر علاقاتنا جوهرية، عينت الصيغ التى يجب أن نتكلم بها.

وكذلك أنبأنا دوركيم وموس أن التصنيفات نقلت أولاً عن تقسيمات الشعوب والقبائل والأحياء[1]، وهذه الفكرة قد عممها دوركيم بقوة فى الأخير من كتبه الكبرى «الصور الأولية للحياة الدينية»[2].

وهو يعرض علينا حلاً جديداً للخلاف القديم بين المذهب الحسى والمذهب العقلى فيقول: إن كل ما يزيده العقل الإنسانى على الإحساسات آت من أفكاره الدينية وهى بعينها أفكاره الاجتماعية، فالتجربة المادية للحياة الاجتماعية تقدم المعانى التى تسيطر على تأويل الطبيعة وتعين المثل الأعلى للتعليل المنطقى والعلمى. هذا من جهة ومن جهة أخرى يتحول الشعور المباشر بالوحدة الاجتماعية إلى الفكرة الأساسية لوحدة العالم منظماً كالجماعة.

على هذا النحو تتقدم النظرية الاجتماعية بحل الصعوبات التى تركها المذهب النفعى ومذهب التطور معلقة. حقًا إن فى الإنسان ثنائية فهو حيوان من جهة ومدنى من جهة أخرى وحينئذ من الممكن جداً أن يقوم صراع بين منافعه من حيث هو كائن حى فردى وبين عقله أو شعوره بالجمال أو واجباته من حيث هو عضو فى المجتمع. ولكن هناك وحدة من جهة أخرى من حيث المجموع الذى هو جزء منه، فإن الجماعة ليست خارج الطبيعة إنما هى كائن حى من نوع أعلى كالحيوان الفقرى بالنسبة إلى ذوات الخلية الواحدة. إذن هى قوانين الجماعة ومنافعها أو «نفعيتها» - إذا جاز هذا التعبير - التى تبدو للإنسان الفردى كنظام فوق الطبيعة. فنحن نجد هنا أيضًا إذا تعمقنا فى الأمر أن ليس ثمة قيمة غير الحياة.

---

(١) انظر «فى بعض الصور الابتدائية للتصنيف» فى السنة الاجتماعية (١٩٠٢).

(٢) وكانت خاتمة هذا الكتاب وفيها خلاصة نظريته قد نشرت أولاً «فى مجلة ما بعد الطبيعة» لسنة ١٩٠٩ بعنوان: «الاجتماعية الدينية ونظرية المعرفة».

بالرغم مما لهذا التوفيق التام من جاذبية، وبالرغم من شعور الإعجاب الصوفى الذى يحيط فى عصرنا بهذه الكلمة السحرية «الحياة» يجوز أن نتساءل عن الحل الاجتماعى لمسألة القيم أيطابق الوقائع؟ أعنى الأوامر وأحكام التقدير كما يظهرنا عليها التاريخ والمشاهدة النفسية العصرية.

فليلاحظ أن ما لهذا التفسير من وحدة خلابة ليس إلا ظاهرًا فإن علماء الاجتماع يتخذون ثلاث وسائل مختلفة لاستخراج الأحكام التقويمية من ظواهر الحياة الاجتماعية.

الوسيلة الأولى ـ تفسير الصور الضرورية لفكرنا كالمقولات والمعايير المنطقية بتركيب المجتمع وانطباع صورته المألوفة انطباعًا عميقًا فى أنفسنا، وعلى هذا النحو ترد العلاقات بين الجنس والنوع التصنيفات إلى وجود الشعوب والقبائل والأحياء والأسر ويتصورون التفسير العلمى على مثال وصف نشوء العالم أو سلسلة أنساب الآلهة، ويرون أن قوانين الطبيعة تقليد للشرائع الإنسانية وأن القياس مختصر المناقشة الفقهية وهذا النوع الأول من التحول النفسى مأخوذ به على الخصوص فى المجال العقلى.

والوسيلة الثانية ـ تفسير الصيغة المعيارية بحاجات المجتمع من حيث هو كائن قائم بذاته. فالفرد يتنفس ويأكل ويستخدم أعضاءه وإن لم يفعل فإنه يمرض ويموت، فبين قواعد المنطق والعدل والجمال وبين المجتمع من النسبة مثل ما بين قواعد الصحة وبين الفرد. فإذا كثر الكذب والتناقض وإذا فرقت الأثرة والغش والعنف بين أهل البلد الواحد، وإذا أفسد هؤلاء ملكاتهم العقلية وإرادتهم بتعاطى المخدرات أو بالسيرة السيئة، وإذا لم تجد ملكاتهم التخيلية والعاطفية مرانًا طبيعيًا فى الفن، فإن المجتمع يضعف بل ينحل تمامًا وينطفئ أو يقع فريسة جماعات أقوى منه. هذا هو السبب فى أن قواعد الحق والجمال والخير أمرية بالإضافة إلى الأفراد، كل منها بقدر أهميتها للجماعة. ووجهة النظر هذه تشبه وجهة نظر النفعيين تمام الشبه والفرق الوحيد بينهما أن الأولى خاصة بمنفعة الجماعة بوجه عام لا بمنفعة الأفراد، فقد لا يكون الناس بأشخاصهم أقل سعادة فى عصر الانحطاط منهم فى عصور القوة الاجتماعية التامة.

ولكن هذا ليس كل شيء فقد شعر أصحاب هذا المذهب بنقص النفعية وحاولوا أن يتجاوزوها. فالشكل الثالث من أشكال النظرية يقوم على إضافة عمل خاص للنفس المشتركة وقدرة على إيحاء مثل عليا. وتتجلى هذه القدرة بصفة باهرة في أوقات الحماسة المشتركة. ويرجع تاريخ هذه الفكرة إلى الرومانتزم، ويلوح أن رينان يؤمن بها ولاسيما فيما يخص أصل اللغة والفن، ولقد أعاد إليها دوركيم كل أهميتها. ولكنها تترك فى الظلام مسألة أساسية هى هل هذه المثل العليا عبارة عن الحاجات الاجتماعية وعن شروط صحة المجتمع فحسب؟ إذن نرجع إلى التعليل السابق. أم هل هى وحى أو خلق لنظام من الغايات العليا؟ وحينئذ تكون الثنائية حقًا. وبعبارة أخرى هل الإرادة الاجتماعية لا تتجه إلا لاستبقاء الجماعة وتنميتها - كالحياة الحيوانية فى الفرد - وهلا يحس المرء فى نفسه «إنسانين» على حد كلمة مأثورة إلا لأن فى وجدانه شعورًا بحياته الحيوانية وشعورًا بمهمته الاجتماعية فى آن واحد؟ أولا يكون المجتمع الانسانى ثنائيًا هو أيضًا؟ وهلا توجد بالنسبة إليه أيضًا طائفتان من القيم هما اللتان أدانا إليهما بحثنا النفسى؟ وهل يتسنى لمجتمع أن يكون «مسيح الأمم» وأن يضحى بنفسه طوعًا لتحقيق فكرة كبرى؟ هذه هى المسألة المركزية فى شقيها والتى ينشر عليها التعليل الاجتماعى ضبابًا. فلنحاول حلها بالعودة إلى التفسيرات الثلاثة ولنبدأ بالتفسير القائم على التشابه بين الجماعة وبين الفكر العلمى.

تقولون إن للحكم فى البداية صيغة اجتماعية وهذا حق. وتقولون إنه لايزال كذلك إلى حد بعيد ونحن نقركم على هذا القول. ولكن ما وجهة تطوره؟ إنه يتطور فى الوجهة التى تميل إلى أن تسلبه هذه الصيغة شيئًا فشيئًا. فالآن لم نعد نفكر أن الموضوع المنطقى شخص حتى حين تسمح بذلك الصيغة النحوية. ثم إن عددًا كبيرًا من الأحكام قد خرج فى ملفوظه عن هذا الإطار الشخصى كقولنا: «إن الضغط واحد فى جميع النقط من مستوى أفقى لكل سائل متوازن» هذا نوع مألوف من الكلام العلمى لم يبق منه إلا أثر ضعيف جدًا من الشخصية الإنسانية، وهذا الأثر ينمحى تمامًا فى القضايا الرياضية حيث لا يوجد موضوع ولا محمول. مثال ذلك: (أ + ب)^{٢} = أ^{٢} + ب^{٢} + ٢ أب، ومن المعلوم أن المنطق الحديث يعير مثل هذه القضايا اهتمامًا متزايدًا.

---

(١) انظر «دروس فى التراجع» (بالعربية) فى «أعمال الجامعة المصرية» (١٩٢٦، ١٩٢٧).

والاستدلال يتأثر بمثل هذا التحول ويتجه إلى الحساب وليس فى الحساب شىء شخصى، ولقد حاولت أن أبين فى دروس عامة ألقيتها العام الماضى فى هذا المكان نفس التحول فى تراجع معانى الزمان والمكان والسبب والعلة المرجحة طبيعية كانت أم خلقية. إذن يحل محل المثل الأعلى الحيوى والاجتماعى مثل أعلى آخر من التوحيد والتوفيق(١).

فالجماعة تبدو كأنها معلمة للفرد تقدم للقوانين المنطقية مادتها الأولى وتعبر عنها أولاً بلغتها، ولكن هذه القوانين تتخلص منها بتراجع يميل إلى جعلها مستقلة وإلى تهيئة الفرد لأن يصوغ المجتمع نفسه فى صيغة موضوعية تتألف من معان وعلامات. وأن التردد الذى كان يمنع ديكارت من تطبيق منهجه على الأمور السياسية لم يعمر بعده طويلاً.

وليست الوجهة التى تتغير فيها القيم الفنية أقل دلالة، فالصور المصرية القديمة تمثل بنائين وجذافين ودارسين ينغم عملهم موسيقى، ولا نزال نشهد بعض هذا إذا بحثنا عنه. أما فى البلاد ذات الحضارة الصناعية القوية فلم يبق لها شىء يشبه هذا النوع. وكذلك الحال فيما للفن من منفعة دينية وسياسية. ولئن كانت الفنون جميعًا قد خرجت من المعبد فخليق بالملاحظة أنها «خرجت» منه. وقد شكا أفلاطون فى «القوانين» من تضحية ما للنحت والبناء والموسيقى من خاصة تهذيبية فى سبيل محبة الجدة وطلب اللذة، وعارضهما بما لقوانين الفن المصرى من ثبات عجيب. وقد عبر سماتسن فى الصين عن نفس هذا الأسف، فقد كان للقدماء موسيقى دولة وشعر دولة كما كان لهم دين دولة وتربية دولة، ولكن الفن نما فى كل مكان بتخلصه من هذا الخضوع الاجتماعى. وفى هذا الاستقلال تبدو غاية جديدة تتجه إليها القيم شيئًا فشيئًا وهى التطابق والوحدة فقد رأينا أن الحكم يتجه إلى المساواة الرياضية والتصنيف إلى الوحدة والعلية إلى بقاء القوة. والفن كذلك يتحول إلى التوفيق بين الأشياء والعقل وبين العقول فى ذاتها بل بين الأشياء نفسها لأن الآثار الفنية الكبرى مهما تكن شديدة الفردية تخلق صورًا تقدم فى المركبات بنفس المهمة التى تقوم بها المعانى فى المجردات.

---

(١) انظر «دروس فى التراجع» (بالعربية) فى «أعمال الجامعة المصرية» (١٩٢٦، ١٩٢٧).

أما القيم الخلقية فالحال فيها تختلف عن ذلك قليلاً، ولكن النتائج متشابهة وتوافق المعايير متحقق فى هذه النقطة. نعم إن قواعد العدل والعطف يمكن اعتبارها اليوم كمجموع صلات شريفة ومحببة بين الشركاء ضرورية لسلامة الجماعة. ومن الحق أيضًا أن هذه القواعد لا تزال مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالبلدان والديانات ولكنها تتحول فى اتجاه فوق المجتمع، فقد كانت فى البداية محدودة بالقبيلة ثم بالأمة ومطلقة الحرية التامة ضد الأجنبى، أما اليوم فقد صارت إنسانية قبل كل شىء بل فى أثناء الحرب قد حاول الجميع أن يبرهنوا على أن الحق فى جانبهم أو أن يلقوا ذلك فى روع الناس، ولقد كان للرأى الخلقى ثقل فى الميزان لم تكن قوة السلاح لتغض منه.

وقد يعترض بأن هذا لا يغيِّر شيئًا من طبيعتها الاجتماعية لأن المجتمع حل محل الجماعات القومية كما أن هذه حلت محل القبائل. وهذا صحيح ولكنه مع ذلك يهدم التفسيرين الأولين فى نظرية دوركيم فإن الإنسانية ليست مجتمعًا حيويًا له وجود سابق لوجود الأفراد وأنظمة أو حاجات تنقلب قواعد فكرية بالنسبة إلى الفرد. إنها مثل أعلى ليس لها نظام أو لا يكاد يكون لها نظام، ونظامها حديث جدًا وليس فيها نظم قسرية ولا عقوبات موضوعة، كما أننا لا نجد فيها التنوع والإكراه وقد جعلهما دوركيم شرطين جوهريين للرابطة الاجتماعية. فلا تبقى إلا المحبة ولكن لا محبة الكل الذى هو حيوى بل الشعور الرواقى والإنجيلى الذى يريد أن يرى فى كل إنسان شخصًا مشابهًا أو «قريبًا» ولو كان من أمة معادية.

وفى هذا سبق عجيب للحقيقة فإن الجماعة المعنية بالقيم الخلقية جماعة بالقوة مطلوب تحقيقها، فهى أخت هذه القيم وليست أمها وهى قائمة كلها على التشابه لا على التنظيم. وليست هى نظمًا من الكائنات تتعاون بموجب فوارقها ويحاول كل منها أن ينال أكثر ما يستطاع فى مقابل خدماته. بل مثلها مثل جمعية حرة من المؤمنين أو العلماء مرتبطين بما بينهم من أمر مشترك، فكل ما يربحه واحد منهم ليس شيئًا يفقده الآخرون بل يرجونه جميعًا.

وهاتان الجماعتان المختلفتان إلى هذا الحد لا توجدان خالصتين إلا نادرًا على أنهما تتحققان فى كل الجماعات الإنسانية تقريبًا بدرجات متفاوتة، وهذا

يعود بنا إلى التفسير الثالث من التفسيرات الاجتماعية وهو الذى يعلل القيم بهياج العاطفة الاجتماعية فى بعض الأوقات الشاذة وبالمشاركة القوية بين أعضاء المجتمع الواحد وبينهم وبين الروح المشتركة وبزيادة الانفعالات المشتركة فى الاجتماعات والأعياد وأمام الرموز القومية أو الدينية. وهذا العامل الأخير أضعف من العاملين السابقين إلا أن أثره أشد استمرارًا. ففى هذا الوقت أى الجماعتين نعنى؟ من المؤكد أنا لا نعنى جماعة «المبادلين» ومنتجى الثروة والمنافع الاقتصادية فإن التخصص فى المهن والتنظيم الإدارى لا شأن لهما فى ذلك بالمرة ولكن هى الجماعة وحدها التى تعمل، فالجماعة تقوم بوظيفتها من حيث هى منوعة ومن هذه الناحية تخلق قيمًا من النوع النفعى فتعين سعر القطن والنحاس والقمح وقراطيس البورصة، ولكنها حين تعمل على هذا النحو لا تتحقق المحبة بين أعضائها مهما يعتقد سولى بريدوم، كما أنها لا تحب الجماعات الأخرى. فالجماعة التى يحب أعضاؤها بعضهم بعضًا ويحبون سائر الجماعات المماثلة هى التى تقوم على وحدة المثل العليا فإن «المحبة الصادقة توجد حيث تتحد الإرادة وتتحد اللاإرادة».

والخلاصة أن العواطف والأحكام التقويمية لا يمكن أن ترد إلى الوحدة ومن غير الممكن تفسير المثل العليا بأنها وسائل الحياة الاجتماعية من حيث إن الجماعة صورة من الصور التى يتجلى فيها التنظيم فى الطبيعة. فهذه العواطف والأحكام عنصر من عناصر حياتنا النفسية لا يرد إلى غيره ولا يمكن إلغاؤه بفعل النقل أو الأفعال العكسية المكتسبة.

فللجماعات كما للفرد - الذى هو خليتها - حياة مادية تصحبها قيم الأثرة وحياة روحية تصحبها قيم منطقية وفنية وخلقية متوازية فيما بينها ومتجهة إلى وحدة العقول باعتبارها غايتها القصوى، ولكن على أنها بعيدة كل البعد. فهل هذا الكمال متحقق تمامًا فى الله بحيث يكون الله الأول والآخر للقيم والموجودات؟ أم هل على العكس يجب القول مع رينان ووليم جيمس وولس بأنه ينمو ويتحقق شيئًا فشيئًا إما فوق الإنسانية وفيها معًا وإما فى خلال الجماعات الإنسانية فحسب؟ إن هذه المسائل وكثيرًا غيرها تخطر فى الفكر حتمًا حينما نقر بأولية القيم الروحية وكل نتيجة علمية كانت أو فلسفية بمثابة باب مفتوح على مسائل

جديدة. غير أنه يلوح لنا أن ما يمكن الاحتفاظ به على كل حال من التحليلات السابقة هو: أن الحياة ليست كل شيء وأنه يمتنع على أية حالة تاريخية أو نفسية إلغاء الفرق بين الطبيعة وما يعلو عليها، بين وجود الكائنات وما يستلزمه من منافع أو حاجات منوعة، وبين كمالها الذى يقدر باتجاهها إلى الوحدة.

تصحيح النص العربى: وجيه فاروق
تصحيح النص الفرنسى: منة الله خضر
الإشراف الفنى: حسن كامل

ANDRÉ LALANDE

LA PSYCHOLOGIE DES JUGEMENTS DE VALEUR

LA PSYCHOLOGIE DES JUGEMENTS DE VALEUR

PREMIÈRE LEÇON

Les Jugements de Valeur et les Jugements de Fait

Les hommes ne sont pas de pures intelligences contemplatives. Les analyses des psychologues contemporains donnent même lieu de croire qu'il ne peut pas y avoir d'intelligence qui ne participe à l'action: toute pensée, même la plus théorique, implique un mouvement, bien que sans doute elle ne s'y réduise pas, bien qu'elle soit même, à certains égards, dirigée en sens inverse de l'action dont elle est solidaire, puisque penser "c'est se retenir de parler ou d'agir". Nous voulons et nous refusons, nous désirons, nous espérons, nous éprouvons du plaisir et du désagrément: tous ces sentiments se répercutent sur leurs objets, et nous les font voir comme bons ou mauvais pour nous, attrayants ou antipathiques. il n'y aurait pas de valeurs s'il n'y avait pas des préférences et des tendances. Au point de vue de l'analyse psychologique actuelle, - car il est bien probable qu'il n'en est pas de même au point de vue historique, - les qualités de cette espèce se présentent donc tout d'abord à l'esprit comme subjectives et individuelles. Voilà le premier Fait qui se trouve à la base de ce qu'on appelle couramment aujourd'hui les "jugements de valeur".

Mais il ne saurait être le seul; car, pour qu'il y *ait jugement*, il faut une autre condition. Parmi les paroles qui expriment des préférences, ou des actes de volonté, les unes peuvent être appelées *vraies ou fausses*; d'autres ne le peuvent pas; par exemple: "Puissiez-vous réussir - En avant - Donnez-moi bientôt de vos nouvelles." A des énoncés de ce genre ne peuvent s'appliquer les notions de *vérité ou d'erreur*. A d'autres, au contraire, conviennent ces qualifications, par exemple quand on dit: "L'esprit critique vaut mieux que la crédulité. - Le reflet du soleil couchant sur le Mokattam produit des effets de lumière admirables. - Il faut respecter les convictions sincères, même quand on ne les partage pas". Ce sont là des *jugements de valeur*.

De même qu'il y a des énoncés de valeurs qui ne sont pas des jugements, il y a, du moins en première instance, des jugements qui concernent, non pas ce qui est obligatoire, ou préférable, mais ce qui est: on les appelle des jugements de fait. Pour les opposer aux jugements de valeur, on les a encore appelés jugements "de réalité" ou jugements "d'existence" mais ces termes, bien qu'ils aient été employés, le premier par Durkheim(1), le second par M. Goblot,(2) sont légérement impropres; et celui-ci en a fait lui-même la remarque. Considérons le jugement: "La quadrature du cercle par la règle et le compas est impossible". Ceci est un fait, mais qui ne concerne ni une existence, ni une réalité.(3) Quant aux jugements de valeur, on dit aussi

(1) Durkheim, Jugements de valeur et jugements de réalité, Communication au Congrès de Bologne de 1911.

(2) Goblot, La logique des jugements de valeur, pages 2-3.

(3) Un jugement comme: "Je préfère la musique à la peinture" peut être considéré, soit comme un jugement de fait, s'il exprime simplement un goût personnel, que je n'ai pas l'intention d'imposer aux autres, une disposition à laquelle je n'attribue aucune supériorité artistique; - soit comme un jugement de valeur, si je veux dire par là que j'ai raison de préférer la musique et que ceux qui préfèrent la peinture ont un sens artistique moins affiné.

qu'ils énoncent ce qui est "de droit", par opposition à ce qui est "en fait." Cette antithèse, courante en matière juridique, s'étend pour ainsi dire d'elle-même à la morale: en droit, les hommes ont une personnalité à laquelle on ne doit porter aucune atteinte, et sur laquelle on ne doit agir que par la raison; en fait, ils réalisent plus ou moins imparfaitement ce caractère, et par conséquent la contrainte ou la suggestion peuvent devenir nécessaires à leur égard. On peut retrouver la même distinction dans les sciences, où l'on se contente souvent, en fait, de raisonnements approximatifs, qui, en droit, ne suffiraient pas à démontrer leur prétendue conclusion; et elle a aussi sa place dans le domaine de l'art, quand on dit, par exemple, qu'en fait, Alfred de Vigny a été méconnu par ses contemporains, et que pourtant, en droit, on aurait dû le mettre sur le même rang que les plus grands poètes romantiques.

Tout cela appartient au langage courant; mais on se sert encore, pour rendre la même idée, des termes techniques constatif (du latin constat, il est certain, il est établi) et normatif (du latin norma, équerre, niveau, ou règle de maçon). Les "sciences normatives" sont celles qui ont pour objet les jugements de valeur. Il faut bien remarquer que "norme" ne veut pas dire *ordre, commandement*, comme on l'imagine parfois à tort, et que par conséquent les "sciences normatives" ne sont pas du tout des sciences qui aboutiraient à prescrire telle conduite ou telles règles artistiques; en tant que sciences, elles étudient des appréciations, et quelquefois des prescriptions dans la mesure où celles-ci enveloppent les appréciations; mais elles n'ont, bien entendu, aucune prétention à réaliser ce tour de prestidigitation sophistique qui

consisterait à transformer des observations ou des constatations en commandements.(1).

❂❂❂

Valeur est fort ancien dans la langue courante, surtout au sens de bravoure, de courage, considéré comme la qualité par excellence. Mais il s'applique aussi, depuis longtemps, dans un sens abstrait, au caractère désirable de tous les biens matériels ou moraux, et à la propriété qu'ont les choses qui se vendent et s'achètent d'être échangeables contre une quantité plus ou moins grande d'une autre marchandise, ou d'un étalon monétaire. C'est en ce dernier sens que ce mot s'est surtout développé, avec la multiplication des enterprises industrielles et commerciales, avec la constitution des sociétés financières et avec la vulgarisation de la science économique: des "valeurs", au sens concret, et sans autre qualificatif, ce sont en général des titres de Bourse, des billets, des effets de commerce.

Mais sous l'influence de Kant, qui opposait au contraire *valeur* et *prix*, ce mot s'est généralisé aussi au sens spirituel et philosophique. Le théologien Ritschl s'en est emparé pour sa célèbre apologétique chrétienne, qui consistait à mettre la religion à l'abri des attaques de la science par une division du travail qui devait éviter entre elles toute rencontre: à la science, il attribuait le domaine des faits et des lois, soit physiques, soit historiques; à la Religion, le domaine des valeurs, inaccessible aux méthodes expérimentales ou déductive. Cette idée se retrouve dans l'ouvrage de Hoffding sur la *Philosophie de la religion,* qui définit celle-ci par la "conservation des valeurs".

(1) Il y a lieu aussi de prendre garde à l'ambiguité des mots *normal, a normal, venant* de la même racine et qu'on emploie tantôt pour désigner ce qui se passe en général, dans la plupart des cas, tantôt pour désigner ce qui devrait avoir lieu. On constate, malheureusement, dans bien des raisonnements philosophiques, un glissement par équivoque de l'une à l'autre de ces idées, qui peut être fait de bonne ou de mauvaise foi.

Nietzsche est peut-être celui qui a le plus contribué à rendre courante cette expression. Pauvre philosophe, tout nourri d'évolutionnisme spencérien, mais écrivain admirable, il a conquis un immense succès en mettant son génie littéraire au service d'une des passions fondamentales de la nature humaine, la volonté de puissance et de domination, qu'il oppose à l'admiration boudhique et chrétienne du renoncement, de la charité, de la paix. Et c'est là, pour lui, l'Umwertung par excellence, le "renversement des valeurs" dont il veut être le héraut.

Mais ce mot de "valeur" a été repris aussi, en dehors de toute idée dogmatique, par un grand nombre de psychologues ou de philosophes, notamment Ehrennfels, Meinong, Kreibig, et beaucoup d'autres à leur suite. Ribot a appelé l'attention sur leurs travaux dans un chapitre de sa *Logique des sentiments*, qu'il ne faut pas juger sur le titre: car, ainsi qu'il l'a fait remarquer lui-même, il s'agit ici de la manière dont les sentiments nous font raisonner, plus souvent mal que bien, et l'ouvrage est ainsi l'étude d'une question de psychologie. Question encore très actuelle: parmi les livres récents de langue française, on peut en citer comme exemples *L'évolution des valeurs* (1922) par M. Bouglé; la thèse de doctorat de M. Georges Vaucher, *Le langage affectif et les jugements de valeur* (1925), et il y a moins d'un an, *La Logique des jugements de valeur* de M. Goblot (1927), qui est elle aussi, pour la plus grande part, un travail de psychologie et de sociologie.[1].

(1) Il a été publié aussi aux États-Unis beaucoup de travaux sur les valeurs, au sens philosophique de ce mot: W. James y fait souvent allusion; J. M. Baldwin fait reposer toutes les valeurs sur le sentiment du beau; c'est la conception qu'il a appelé lui-même Pancalisme." Son élève. M. Urban, est l'auteur de *Valuation, its nature and laws* (1909), ouvrage obseur, mais analye très complète de la question. On peut d'ailleurs remarquer la parenté de la théorie des valeurs avec la doctrine "pragmatiste," qui ramène tout à l'action, donc à des finalités, conscientes au non.

Longtemps négligés par l'intellectualisme dominant, les jugements de valeur jouent un rôle immense dans la pensée. Le langage, qu'on a appelé avec raison "une psychologie spontanée." est plein de termes qui en témoignent; les uns sont par eux-mêmes ce que Ribot, traduisant le terme allemand Wertbegriffe, a nommé des "concepts-valeurs"; tels sont par exemple les mots splendide, affreux, sacré, concluant, décisif, honteux; d'autres, comme égoïste, frivole, téméraire, judicieux, désignent à la fois un fait et une appréciation. On dit qu'ils ont un "import" laudatif ou péjoratif, qu'ils "emportent" avec eux une idée d'éloge ou de blâme. En outre, M. Bally, dans son *Traité de stylistique française* a montré que les formes syntaxiques, la prononciation même, avaient souvent un caractère émotif, inséparable d'un appréciation favorable ou défavorable. Mais il considérait, d'une manière assez surprenante, cette valeur affective ou normative du langage comme une sorte d'imperfection, d'infirmité de l'esprit; M. Vaucher, dans l'ouvrage déjà cité, a justement relevé cette singulière antinomie, qui vient probablement d'une Idée de la science, non pas trop objectiviste, mais arbitrairement restreinte aux objets, - aux "présuposés" comme dirait M. de Dr. Mochi, - dans lesquels n'intervient aucun caractère normatif[1]. nous avons déjà noté plus haut l'existence et même la fréquence de cette illusion, sur laquelle nous aurons encore l'occasion de revenir.

Il ne faudrait pas croire cependant qu'il n'y ait là aucun problème, et que les choses aillent d'elles-mêmes: comment ce qui repose sur des sentiments, si variables, si individuels, peut-il avoir une vérité? Et cependant nous l'avons vu, il ne peut y avoir des jugements de valeur qui soient de vrais jugements, si cette condition n'est pas remplie. Et même la notion de valeur n'aurait aucun intérêt, s'il n'existait que des

(1) Dr. Mochi, De la connaissance à l'action.

valeurs subjectives des désirs ou des satisfactions d'un caractère individuel, et même variables pour chaque individu suivant ses dispositions.

Il y a bien, dira-t-on, une vérité et une fausseté dans les jugements qui énoncent de pareilles préférences: il est vrai de dire que je préfère Vigny à Lamartine, et qui dirait le contraire serait dans l'erreur. Il est vrai que Boileau méprisait l'art gothique, que Napoléon n'aimait pas les idéologues. Mais des propositions de ce genre, en tant qu'elles peuvent être dites vraies ou fausses, ne sont pas des jugements de valeur, mais de fait: car elles concernent, non la légitimité de la préférence, son objectivité, mais l'existence d'un sentiment chez tel ou tel individu. Cela se voit particulièrement bien dans les deux derniers exemples, qui sont des faits historiques.

Mais quand on dit: "Il faut être loyal, même avec ses adversaires," où est la réalité à laquelle comparer ce jugement pour reconnaître s'il est vrai ou faux?

L'objection peut au premier moment paraître insurmontable, et on l'entend souvent invoquer contre l'existence d'une vérité philosophique. Mais elle suppose une idée de la vérité qui, pour être très répandue, n'en est pas moins inexacte.

La vérité est loin de se déterminer toujours par la ressemblance d'une pensée et d'une réalité. En mathématiques, par exemple, elle consiste souvent dans une nécessité intrinsèque qui s'impose à l'esprit: par exemple que le tiers de 10 est 3, 333... et ainsi de suite indéfiniment. Il n'y a rien, dans ce cas, qui puisse être considéré comme la copie ou la description d'une chose réelle, observable, qui existerait indépendamment de la pensée. Même quand il s'agit des objets physiques, on ne sort pas de soi-même pour comparer ces idées

et les choses. Chacune ne connaît immédiatement que ses propres perceptions: nous distinguons le vrai de l'illusoire en observant l'accord ou le désaccord de ces perceptions entre elles, et notamment en nous assurant que ce que nous disons est conforme à ce que disent les autres hommes. Ainsi les réalités qui paraissent au sens commun les plus indépendantes de nous, les objets matériels de toute sorte, montagnes, fleuves, maisons, jardins, sont faites elles-mêmes de matériaux non moins individuels que les désirs ou les appréciations. Il suffit qu'ils se ressemblent ou s'organisent entre eux pour prendre une valeur objective.

Les jugemtents scientifiques commencent tous par être des *claims*, suivant le mot de F.C.S. Schiller, des affirmations analogues aux "conclusions" d'un plaideur qui demande pour elles la ratification d'un tribunal; elles sont proposées et soutenues par quelques esprits: la preuve de leur vérité se fait au fur et à mesure que d'autres esprits les adoptent librement, sans séduction ni contrainte, après avoir refait les mêmes expériences ou les mêmes raisonnements. C'est ainsi que se sont imposées, par exemple, la vérité du mouvement de la Terre, ou celle de la pesanteur de l'air, admises d'abord seulement par de hardis penseurs.

Les jugements de valeur sont exactement dans le même cas: la dissimulation, la fourberie, le mensonge, sont naturels à des âmes sans culture, sans vigueur, à des être faibles on privés de la liberté. Quelques hommes de mentalité supérieure ont conçu que la droiture, la sincérité, valaient mieux: leur opinion a gagné de proche en proche en vertu de sa force interne. Elle est aujourd'hui, chez les peuples les plus civilisés, une vérité morale aussi indiscutée que n'importe quelle loi scientifique. - Au lieu de considérer un jugement de valeur bien établi, considérons en un qui soit seulement en train de se constituer.

Quelques personnes disent actuellement: "Les femmes doivent obtenir les mêmes droits civils et politiques que les hommes". Voilà un simple *claim*: c'est en pesant leurs raisons, en éprouvant sur nous-même et sur les autres leur force démonstrative que nous établirons la légitimité ou la fausseté de ce principe de droit.

Les jugements de valeur, en tant que tels, sont donc susceptibles d'être reconnus pour vrais ou pour faux au même titre et par les mêmes moyens que les jugements de fait. On pourrait même aller plus loin, et faire voir que la vérité des faits ne peut avoir son principe que dans la vérité des valeurs. Toute démonstration mathématique, physique, historique, dépend en effet des règles du bon raisonnement, de l'observation valable, de la critique et de l'interprétation correctes: or, toutes ces règles appartiennent à l'ordre normatif, sont des affirmations de valeurs incontestées dans leur domaine. Ainsi de même que Leibniz disait: "Les causes efficientes dépendent des causes finales," nous pouvons dire que la vérité des faits dépend de la vérité des valeurs, et que la première ne pourrait exister sans la seconde.

DEUXIÈME LEÇON

Variété et Unité des Jugements de Valeur

Touts les jugements de valeur sont-ils de même nature? Cette question peut s'entendre en deux sens: au point de vue de la forme, au point de vue du fond.

Les différence de forme n'ont d'improtance que parce qu'elles peuvent donner lieu à quelques malentendus. Nous n'en parlerons donc que brièvement. La question de savoir s'il y a entre les valeurs des différences de fond soulève au contraire quelques-uns des problèmes les plus graves de philosophie, et nous y consacrerons en fait la majeure partie de ce cours.

Au point de vue de leur modalité, certains jugements de valeur se présentent comme des énoncés impératifs, affirment une obligation ou plus fréquemment encore une interdiction: "On ne doit pas voler." D'autres sont de simples conseils: "Il faut être aussi ferme que possible dans ses décisions". D'autres enfin, sont des appréciations concernant des faits sur lesquels nous ne pouvons rien: "Les grands conquérants ont été de grands criminels". Et voici le sophisme qui se glisse fréquemment dans l'esprit par la confusion de ces différentes formes: on s'imagine que le caractère d'impératif est inséparable d'une affirmation de valeur et l'on se trouve ainsi entraîné à refuser aux "sciences normatives" leur caractère d'étude rationnelle parce

qu'elles ne peuvent évidemment pas donner des ordres aux savants ou aux artistes. L'impératif est une forme de la valeur, mais non réciproquement. Tout commandement, tout conseil implique, s'il a un caractère général, que ce que l'on commande ou conseille vaut mieux que le contraire. Ce sont des circonstances extérieures qui en rendent le respect plus ou moins exigible, selon les possibilités de la nature et l'état de la civilisation. Ainsi, les philosophes anciens conseillent de traiter humainement les escalves; les théologiens chrétiens en font une obligation de conscience; les moralistes modernes ont condamné radicalement l'existence même de l'esclavage; les lois ont fini par l'abolir et par poursuivre la traite comme un crime. C'est toujours la même valeur, celle de la personnalité humaine, qui devient de plus en plus obligatoire. On oppose habituellement la charité, que la morale conseille seulement, à la justice, qu'elle exige d'une manière impérieuse. Mais l'une se fond dans l'autre à mesure que le sentiment des valeurs morales devient plus vif dans l'esprit public: aussi Renouvier a-t-il pu écrire, dans *la Science de la Morale*, une page célèbre où il conclut que dans un monde où règnerait entre les hommes une justice parfait, nous croirions voir, nous qui avons toujours été privés de ce spectacle, le régne de la plus pure charité. Il suffit donc, à cet égard, de distinguer nettement le genre (au sens logique de ce mot): ce sont les valeurs ou normes; et ses différentes espèces: ce sont les impératifs, les conseils, les idéaux, les appréciations, etc. De cette manière seront évitées les erreurs qui proviennent de fausses généralisations ou de simples associations d'idées.

En ce qui concerne la nature des valeurs, et la question de savoir si, au fond, quand on en fait une analyse psychologique exacte, on se

trouve en présence d'une seule valeur originelle, ou de plusieurs valeurs qui peuvent être en opposition l'une avec l'autre, le problème est bien autrement ardu. Ce qui en fait la difficulté est le phénomène du transfert, qui semble créer de nouvelles fins, et sur lequel il est nécessaire de nous arrêter un moment pour en bien comprendre le mécanisme.

Kant, considérant les impératifs seuls, a établi une distinction devenue classique entre les impératifs hypothétiques et l'impératif catégorique:[1] un impératif est catégorique s'il vaut par lui-même, et sans condition; il est hypothétique s'il a sa raison d'être hors de lui-même, s'il n'est moyen servant à atteindre une fin. Il est évident que cette distinction s'étend aussi à toute espèce d'appréciation ou de conseil. La santé a une grande valeur, mais en tant que moyen: les gens qui ne vivent qu'en pensant à se soigner deviennent des personnages de comédie, comme le *Malade Imaginaire* de Molière. On recommande anx étudiants de noter toujours les références exactes de leurs lectures, de leurs citations: mais c'est en vue d'arriver à une certitude scientifique, et non pour le plaisir de reproduire des numéros.

Néanmoins, il n'est pas rare qu'entre l'hypothétique et de catégorique, le moyen et la fin, il se produise des confusions ou des substitutions. Elles relèvent d'une loi psychologique qu'on peut appeler loi du *transfert des valeurs,* et qui est elle-même l'application d'une loi plus fondamentale, celle du *transfert des sentiments:* tout ce qui est souvent associé, dans notre pensée, à un état affectif déterminé, s'imprègne de ce même caractère affectif. Descartes, ayant aimé dans sa première jeunesse une jeune fille qui louchait, un peu, en avait gradé de la sympathie pour les visages qui présentaient ce défaut. En

sens inverse, il y a des gens qui ne peuvent plus trouver aucun plaisir aux grands auteurs classiques, parce qu'ils sont trop fortement associés, dans leur inconscient, aux souvenirs désagréables de leurs années de collège. Les exemples de ses suggestions affectives sont innombrables c'est un mécanisme psychologique qui entre continuellement en jeu dans la vie sentimentale et sur lequel reposent beaucoup de phénomènes d'hérédité sociale. Il tient étroitement à la production des réflexes acquis, dans lesquels certains auteurs ont voulu voir le ressort essentiel ou même unique des facultés supérieures.

Parmi tous les transferts de sentiments ou de tendances, le plus facile et le plus puissant est celui qui va de la fin anx moyens. En lui-même, comme l'a justement fait remarquer Dr. Mochi dans son livre très suggestif *De la connaissance à l'action*, les seules qualités d'un moyen sont d'avoir un bon rendement, et de ne pas entraîner d'inconvénients d'une autre sorte. Mais quand ces qualités sont réunies et que le moyen est employé fréquemment, il prend entièrement l'apparence d'une fin en soi: de Valeur "instrumentale", il devient valeur absolue. L'avare ne songe plus qu'à l'or; l'érudit prend plaisir à faire des fiches, même sans les utiliser; la critique historique finit par détrôner l'histoire; le goût de la discussion philosophique se substitue au désir de la vérité; l'amour du pouvoir se transforme en amour des titres ou des dignités. L'art présente aussi des exemples puissants de ce phénomène. De là vient une tendance continuelle à créer des "impératifs catégoriques", des valeurs qui dans

(1) Il en parle toujours au singulier, parce qu'il estime qu'il n'y en a qu'un seul; mais rien n'empêcherait, logiquement, qu'il y eût des impératifs catégoriques multiples; et pratiquement, tout se passe, pour la plupart des hommes, comme si tel était le cas.

notre conscience, apparaissent comme des absolus parce que nous en ignorons l'origine. Et telle est la grande question de la psychologie des valeurs: qu'y a-t-il de factice, de dérivé, d'accidentel dans nos jugements normatifs? Qu'y a-t-il de fondamental, ayant de la valeur en soi et par soi, et qui communique à d'autres objets ou d'autres manières d'agir la valeur qu'ils ont en tant que moyens?

Tout le reste de ce cours aura pour objet d'examiner certaines hypothèses, faites pour répondre à cette question. Mais pour les aborder, il faut d'abord examiner les principaux types de valeurs que l'observation nous révèle, c'est à-dire que nous pouvons recueillir dans les conversation, les cérémonies, les livres, les discours, les plaidoyers, les articles de journaux et de revues, et dans tout ce qui manifeste un sentiment public.

Il y a d'abord des jugements de valeur religieux, au sens strict du mot et à son sens large (par exemple quand on parle de la religion de l'honneur, de blasphème contre la Patrie); juridiques (légal, illégal, délictueux, criminel); moraux; esthétiques; logiques (obscur, confus, illogique, contradictoire, sophistique); linguistiques (fautes contre la langue, termes propres ou impropres); utilitaries (nuisible, avantageux; pratique ou utopique; bonne administration ou gaspillage) et en particulier relatifs à l'intérêt de la santé ou de la fécondité; des jugements relatifs au plaisir ou à la douleur, quand ils ne sont pas purement individuels (une pièce amusante, une situation pénible); à l'ambition; enfin à la mode et aux usages, dont on plaisante souvent, mais qui n'en ont pas moins une autorité parfois plus grande que les valeurs d'art, de logique ou de santé.

Y a-t-il là neuf ou dix classes de valeurs primitives et irréductibles? Evidemment non. L'emploi de termes communs, pour l'éloge et le blâme, entre plusieurs de ces catégories nous avertit même qu'il doit y avoir entre eux des parentés. Peut-être même y a-t-il eu différenciation à partir d'une source unique, comme l'indique M. Bouglé dans un ouvrage très vivant sur *L'Evolution des valeurs*? C'est une question historique que nous ne pouvons résoudre pour le monent. Mais nous pouvons, dans cette forêt de valeurs, découvrir des simplifications.

La mode est un amalgame de jugements d'autres catégories: esthétiques, ou pseudo-esthétiques (car il y naturellement des erreurs et des mensonges dans les jugements de valeur); mais l'élégance, au sens mondain du mot, a presque toujours des prétentions ou des intentions d'art. Elle comprend aussi les valeurs d'ambition, quoique moins avouées: car la mode uniformise sans doute les individus, mais elle les distingue aussi des groupes jugés inférieurs, ou les aide à s'élèver aux groupes qui jouissent d'un prestige social supérieur. Elle contient même des valeurs morales, en tant qu'un élément essentiel de la morale est le sacrifice des désirs ou des goûts individuels à un conformisme, à un ordre établi, et qu'elle tend à l'universalisation de la conduite. Ce caractère est particulièrement sensible en ce qui concerne les *mœurs*, au sens étroit du mot, c'est-à-dire les rapports des hommes et des femmes entre eux. L'histoire et les voyages montrent que les manières de vivre à cet égard, et les jugements qui les expriment sont chose aussi locale et temporaire que la mode: monogamie et polygamie; réprobation ou acceptation du divorce de l'union libre; mariage à vie, ou à durée limitée; choix des conjoints par leurs familles, ou selon leurs propres goûts; plus ou moins grande liberté des jeunes filles, des femmes mariées ou même réclusion de

celles-ci, etc... Et pourtant, la conformité ou les infractions à ces règles de mœurs sont sanctionnées dans l'opinion publique par la même sorte d'estime ou de déshonneur que les vertus ou que les fautes contre la morale proprement dite: la justice, la probité, la sincérité, le respect de soi-même et d'autui, ou, en sens inverse, la mouvaise foi, l'égoïsme, l'intempérance, l'esprit querelleur, les violences. Bien des gens n'arrivent même pas à faire une distinction entre ces deux sortes de valeur, qu'ils enveloppent confusément dans l'idée qu'ils se font d'une bonne ou d'une mauvaise conduite.

Plaisir ou douleur semblent d'abord valoir clairement par eux-mêmes: personne ne demande pourquoi on recherche l'un et l'on évite l'autre. Mais quand on y regarde de plus près, on s'aperçoit que leur valeur pourrait bien être dérivée, et venir de transferts très généraux et très anciens. Le plaisir et la douleur, en effet, sont signes de tendances satisfaites ou contrariées; ce n'est pas, primitivement, parce qu'une sensation est agréable qu'on la recherche; mais elle est agréable parce qu'elle répond à une finalité naturelle ou acquise; et de même, en sens inverse, pour les sensations désagréables. Dans le cas des plaisirs esthétiques, intellectuels. moraux, la subordination est évidente. Quant aux plaisirs simplement physiologiques, normaux, ils sont signes de santé de santé et causes de santé. "La joie, disait Spencer, est le meilleur des toniques". Et les plaisirs malsains, tels que la satisfaction d'un vice, d'une passion morbide, n'ont pas davantage une valeur immédiate; ils s'expliquent par des besoins anormaux développés dans l'organisme: ainsi, par exemple, l'euphorie produite par l'alcool ou par la morphine simule l'inconscience normale des fonctions qui s'accomplissent d'une manière régulière sans trouble ni difficulté.

Un plaisir nettement conçu comme nuisible peut tout d'un coup se changer en répulsion, et surtout on voit nombre de cas dans lesquels la douleur n'est pas une valeur négative. La douleur à l'état brut (considérée par beaucoup de physiologistes comme une sensation spéciale) est utile et désirable en tant qu'avertissement du danger, de la maladie. une douleur excessive est un mal parce qu'elle diminue l'être, paralyse son action, et par suite le met en danger. Quand au contraire elle le fortifie et l'exalte, elle devient une valeur positive de premier ordre. La fécondité, la dignité et même l'attrait de la douleur ont été souvent exprimés par les moralistes et par les poètes:

"J'aime la majesté des souffrances humaines", dit Alfred de Vigny; les *Nuits* de Musset sont toutes pleines d'hymnes à la douleur; et l'on pourrait aisément constituer une anthologie de poémes "doloristes", D'autre part, c'est un fait psychologique, attesté par des centaines d'observations, que l'amour de la souffrance chez les ascètes, les mystiques, les martyrs, quand elle leur apparaît comme un moyen de s'élever vers Dieu.

Il est encore deux catégories de valeurs dont le caractère est nettement dérivé: les valeurs juridiques, et les valeurs linguistiques.

La science du droit implique beaucoup de jugements de fait: la connaisance du droit positif (c'est à dire des lois existantes et des coutumes reconnues), celle de la jurisprudence, sont normatives par leur contenu; mais relativement à celui qui les possède, elles sont de nature constative, "histoirque": on sait que l'article 968 du Code Civil français ne reconnaît pas la validité des testaments collectifs, comme on sait qu'*Arma virumque cano* est le début de l'Enéide. Les jugements de valeur porprement dits apparaissent seulement dans

deux cas: d'abord, dans l'interprétation des lois; mais alors elle est, soit logique, si cette interprétation ne fait appel qu'au raisonnement, soit morale, quand il y intervient de ces considérations d'équité qui ont donné matière à remarquer de nos jours ce qu'on a nommé une "renaissance du dorit naturel"[(1)]; en second lieu dans les décision législatives; mais là encore, elles n'ont rien de spécifique; ce que l'on invoque pour l'établissement ou pour l'abrogation d'une loi, en dehors des faits dont elle doit tenir compte, c'est l'idée générale de justice, qui est d'ordre moral; celle d'intérêt social qui rentre dans les valeurs d'utilité; celle de cohérence interne, d'accord avec le reste de la législation, ce qui appartient aux catégories et aux règles logiques.

Les valerus linguistiques peuvent, il me semble, se résoudre de même en éléments déjà connus par ailleurs. Si l'on examine quelles sont les différentes sortes de fautes contre la langue, on trouve qu'elles se ramènent, soit à des fautes de logique, soit à des fautes d'esthétique, soit même à des fautes de morale, telles que l'obscurité, la confusion, les impropriétés, qui font qu'on n'est pas compris, ou qu'on n'est compris qu'avec effort, ce qui exige d'autrui un travail inutile, et qui suppose négligence ou paresse chez celui qui en est cause; expressions équivoques, ou d'une habileté calculée, qui couvrent des intentions de sophisme ou de charlatanisme. Restent les fautes contre des règles tout accidentelles, par exemple l'altération des formes orthographiques qui n'ont d'autre raison d'être que l'usage, ou l'obligation d'éviter des tournures de phrase appartenant à des milieux sociaux inférieurs: tout cela rentre dans la mode et les mœurs, tels que nous les avons définis précédemment.

---

(1) Titre d'un ouvrage de M. Charmont, - Voir surtout Gény. *Méthode d'interprètation et sources en droit privé positif.*

En résultat de cette analyse, l'inventaire des valeurs qui peuvent être considérées comme primitives se trouve notablement allégé: il n'y reste plus que deux groupes: d'une part, les valeurs religieuses, morales, esthétiques et logiques; de l'autre, les valeurs d'utilité, d'intérêt et d'ambition. Il est évident que chacun de ces deux groupes présente une certaine unité. Elle ne consiste pas seulement en ce que les premières apparaissent comme plus nobles, plus idéales; elle repose sur un caractère tout à fait précis et positif, observable à première vue, et qui, nous le verrons plus tard, s'accompagne de relations plus particulières entre les termes qu'il rapproche.

Les valeurs d'utilité et d'ambition n'ont de sens que pour une nature individuelle déterminée, celle d'un homme, ou d'un peuple, ou d'un groupe social particulier; elles sont relatives à sa constitution et à sa situation[1]. Le succès de César n'est une valeur que pour César; pour Horace, ami de la campagne et du repos, être chargé de l'empire aurait été une castastrophe. Il en est de même pour les peuples: supprimez le caractère national, la diffèrence des langues et des monnaies, ou même simplement l'existence d'une administration d'un certain type, d'un gouvernement centralisé agissant à la manière d'un individu; l'impérialisme devient un non-sens; l'intérêt collectif, en tant que distinct des intérêts individuels, cesse d'exister. Il ne peut plus y avoir ni ambition, ni utilité que pour les hommes, considérés séparément.

Les valeurs du premier groupe présentent toutes le caractère opposé: elles sont indépendantes de la constitution propre et de l'opposotion des individus, et même elles tendent de plus en plus à

(1) C'est ce que M. Goblot appelle des valeurs "en soi", mais non "par soi".

diminuer cette opposition. Les cultes ont été d'abord locaux, nationaux: mais maintenant il n'est aucune des religions supérieures qui ne traverse les frontières ethniques ou politiques d'un grand nombre de pays. La vérité, la beauté, la justice ne sont plus comprises comme valables pour tel individu ou telle société seulement; ce serait contradictoire à l'idée moderne que nous en avons: on conçoit très bien un intérêt anglais qui ne soit pas un intérêt allemand; mais une vérité anglaise qui ne serait pas une vérité allemande ne serait pas du tout une vérité.

Chacune des deux groupes présente donc un caractère propre qui l'oppose nettement à l'autre dans son ensemble. Ce caractère est-il secondaire? Une analyse plus complète pourrait-elle trouver dans l'une de ces valeurs la source d'où les autres dérivent par des association d'idées ou des transferts de sentiment?

C'est ce qui nous reste à examiner.

3ème ET 4ème LEÇONS

Les Valeurs et la Vie Individuelle

Les valeurs religieuses, esthétiques, logiques et morales s'opposent, nous l'avons vu, aux valeurs d'utililté d'intérêt ou d'ambition, en ce que les dernières sont relatives à la nature de tel ou tel être particulier, et que les premiéres ne le sont pas. Mais entre les termes de chacun de ces groupes il existe encore d'autres traits de ressemblance, qui en accusent fortement l'unité.

On peut remarquer, tout d'abord, un parallélisme presque rigoureux entre toutes les questions touchant aux valeurs esthétiques, logiques et morales[1]. Ainsi, par exemple, pour toutes les trois, la science correspondante marche vers la définition d'un concept antithétique qui, s'il était parfaitement éclairci, lui servirait de base. Chacune s'exerce sur des objets d'étude observables dans lesquels s'incarne un effort (sincère ou du moins simulé) vers l'idéal qui lui est propre: la vérité s'exprime dans les sciences, les calculs, les discours, les plaidoyers, (ou du moins telle est toujours leur prétention); le bien, dans les coutumes, les lois, la jurisprudence, les morales formulées; le

(1) J'ai relevé cette curieuse analogie épistémologique dans une communication au Congrès de Bologue, où l'on peut en trouver une analyse plus complète. Voir Le parallélisme formel des Science Normatives, dans les Comptes rendus du Congrès, et dans la Revue de Métaphysique et de Morale de 1911.

beau, dans les œuvres d'art ou dans les objets naturels auxquels on s'accorde à reconnaître une valeur esthétique. Entre leurs manifestations psychologiques, on peut apercevoir la même analogie: on rencontre des esprits justes et des esprits faux, comme des caractères élevés et bas, des âmes d'artistes et des philistins. A l'évidence intellectuelle correspondent la conscience morale et le goût; à l'aliénation mentale proprement dite, la "folie morale" et l'insensibilité esthétique; à "la haine des hommes pour la vérité," dont parle Bossuet, la haine de l'ordre et la haine du beau[2]. Le scepticisme logique se répète dans le scepticisme moral et le dilettantisme artistique. La doctrine de l'occultisme, de l'ésotérisme en matière de savoir, trouve sa réplique exacte dans la théorie des deux morales, et dans celle qui réserve l'art à des initiés. Ce sont là seulement quelques exemples de cette curieuse symétrie, dont je n'ai pas l'intention de poursuivre en ce moment l'analyse; je ne la mentionne ici que pour faire sentir la proche parenté, on pourrait presque dire l'identité virtuelle de ces trois sortes de valeurs.

Les sentiments religieux ne paraissent pas tout d'abord se prêter au même parallèle. Mais c'est qu'aussi la religion est loin d'être purement normative: la doctrine de Ritschl, dont il a été question antérieurement, est une interpretation personnelle, destinée à concilier Science et Religion' elle n'est pas la constatation d'un état de choses actuel. Les religions, telles qu'elles existent en fait, débordent le champ des valeurs: d'une part, elles contiennent un grand nombre de jugements historiques ou métaphysiques, voire même physiques; de

(2) Si cette idée semble paradoxale, le lecture, peut en voir la justification dans L'Art et l'Individualité, (La Vie Française, 2 Avril 1927), traduction arabe dans Etudes sur l'involution, Travaux de l'Université Egyptienne, 1926-1927.

l'autre, elle sont des institutions sociales, et s'est souvent leur caractère le plus marqué. Mais considérons seulement ce qui, dans la religion, est jugement de valeur: diffère-t-il des trois sortes de jugements normatifs dont nous venons de voir l'unité? Il ne le semble pas: seulement, dans le sentiment religieux, ces derniers sont ramensés á cette unite même, conçue comme une Perfection suprême, source commune de la vérité, de la justice, de la charité, du sublime. Il ne faut pas croire, d'ailleurs, qu'on ait dans ce cas un passage du fait au droit: ce n'est pas l'existence de Dieu, en tant qu'existence, qui fait naître l'obligation de bien agir ou de rechercher la vérité. Pour celui qui craint Dieu et qui l'aime, la volonté de Dieu est une règle de conduite; pour celui qui s'en désintéresse ou qui s'y oppose, comme l'ange rebelle, elle n'est qu'un fait, et même un fait à combattre, donc le contraire d'une valeur.

Sans doute, il s'est produit, il se prosuit encore des conflits entre les croyances et les préceptes religieux d'une part, la logique ou la morale de l'autre. Épicuriens et Stoïciens ont accablé le paganisme sous le reproche d'immoralité; au XVIIIe siècle, les "philosophes" ont passionnément dénoncé l'illogisme de certaines croyances et l'injustice des persécutions; la science, au XIXe, a dressé bien des esprits contre l'idée religieuse, et l'opinion contemporaine est assez généralement portée à les considérer comme des puissances en lutte.

Mais il faut bien remarquer que cette opposition n'est actuellement acceptée ni par ceux qui partent de la religion, ni par ceux qui parlent au nom de la science.

Du côté de la religion, la chose est évidente. Mais ce que l'on remarque moins, c'est que la science positive, sous sa forme

ethnographique et sociologique, a complètement renoncé à traiter la religion comme un tissu de superstitions exploitées par d'habiles imposteurs. Elle se vante au contraire de la justifier en l'expliquant. Durkheim, dans Les formes élémentaires de la vie religieuse, ramène toutes les valeurs à la vie sociale, et la religion au sentiment de la réalité personnelle des groupes sociaux, au besoin de servir leurs intérêts collectifs. Nous reviendrons sur cette théorie, qui nous paraît insuffisante; mais nous pouvons d'ores et déjà retenir l'assimilation porfonde qu'elle implique entre le sentiment religieux et celui des autres valeurs idéales.

De même, les valeurs d'intérêt et d'ambition ne font qu'un. Elles expriment évidement les caractères et la finalité de la vie, au sens étroit et bien déterminé de ce mot, c'est-à-dire ce qui distingue les êtres vivants des êtres inanimés.

Un être vivant est un être caractérisé par une forme, une composition et une organisation particulières, distinctes de celles des autres individus et des autres espèces; il les maintient en dépit des altérations constantes qu'y produit son milieu; il les répare et les développe; en un mot il se nourrit, grandit autant que sa nature le permet, et se reproduit. "Croissez et multipliez, dit la Genèse; et c'est une excellente définition de la vie biologique.

Toute utlilté, dans la mesure où elle ne se ramène pas aux intérêts de la vérité, de la justice, ou de la beauté, est évidemment déterminée par le type d'être vivant que l'on considère: l'herbe est utile aux bœufs, les oiseaux n'en ont que faire. Les valeurs économiques fondamentales répondent aux besoins et aux désirs qui varient selon les êtres. Mais l'ambition se ramène également à la vie, car toute vie

implique un effort vers la *plus-être,* et si l'on peut dire, vers le *plus-avoir (pleonexia).* se nourrir, c'est absorber la matière ambiante pour en augmenter sa propre substance; se multiplier. c'est tendre à envahir le monde: les plantes, les animaux pullulent tant que la nourriture est suffisante ou qu'ils ne sont pas dévorés par leurs ennemis. Chez les êtres supérieurs, cette conquête prend les formes psychologiques très complexes que crée la civilisation: le pouvoir, la richesse ne sont pas seulement des moyens de vivre, de mieux vivre, de s'assurer contre bien des formes de dangers; ils donnent carrière au besoin vital d'acroissement et d'expansion. Par le jeu du transfert, les fonctions biologiques qui en sont l'origine finissent par s'effacer presque complètement de la conscience; l'ambition peut alors apparaître comme entièrement spiritualisée, et semble parfois se confondre avec des intérêts esthétiques. Mais elle en reste pourtant bien distincte par son rapport à l'individu.

"Il n'y a pas d'autre valeur que la vie" a-t-on dit en se plaçant au point de vue économique. En tout cas, admettez la valeur de la vie, avec ses fonctions fondamentales, et tout notre second groupe s'y ramène.

N'en serait-il pas de même du premier? Il s'est trouvé de bons esprits pour le soutenir.

En ce qui concerne la morale, les "utilitaires", tels que Bentham, Mill, ne voient dans le sentiment du bien et du mal que le résultat d'un transfert et se le représentent comme tout semblable à l'amour de l'or ou des signes monétaires, dont la puissance d'achat, même inutilisée, finit par être préférée à n'improte lequel des emplōis particuliers qu'on en pourrait faire. Pour Spencer, "la morale est un cas particulier

de la conduite universelle," et le but de la conduite universelle est d'obtenir la plus grande somme de vie possible,"en multipliant sa longueur par sa largeur," c'est à dire sa durée par son intensité' cette intensité consiste dans l'activité normale maxima, dont le signe est le plaisir. Metchnikoff a repris la même idée sous une autre forme, en y joignant une curieuse théorie sur l'imperfection physiologique de la vie humaine, et sur le caractère prématuré de la mort, qui nous empêchent seuls, selon lui, de nous trouver parfaitement satisfaits de notre condition.

On ne trouve une autre variante chez Nietzche, dont M. Papini disait avec pénétration que sa doctrine se réduisait à une transformation dithyrambique du naturalisme évolutionniste. Les partisans de la morale biologique, pense Nietzsche, ont accordé trop d'importance au plaisir et à la douleur, à la simple conservation de la vie. Il faut au contraire mettre l'accent sur le besoin d'expansion, d'accroissement qui est le grand ressort du progrès. puisque la vie crée toujours de nouvelles espèces, notre but est de porduire des "surhommes"; et puisque cette évolution se fait par la lutte pour la vie, la vraie loi, celle de la nature, est de lutter et de triompher.

Une interprétation semblable des valeurs esthétiques par les besoins de la vie a souvent été proposée dans la second moitié du XIXe siècle et de nos jours. Spencer notamment l'indique dans ses *Principes de psychologie*(1). L'art serait une forme du jeu, et le jeu lui-même aurait sa raison d'être dans une utililté vitale: entretenir les facultés ou les fonctions nécessaires à la vie, qui risqueraient de s'affaiblir faute d'exercice, ou dont l'exercice devient un besoin, quand il existe un

(1) Voir aussi Grant. Allen. Physiological Aesthetics.

surcroît de forces inemployées. C'est ainsi que les chiens jouent à se battre et à se poursuivre; que les sauvages, dans leurs jeux, imitent la chasse et la guerre, D'autre part on voit le chant, les instruments, employés d'abord à rythmer le travail; c'est une partie de la technique. Les valeurs esthétiques naîtraient de ces deux sortes d'utililté. Par un transfert très naturel, on en viendrait à s'intéresser à la perfection de ces activités accessoires, isolées de leur rôle pratique, à l'habileté en soi, à "l'art pour l'art". On voit comment cette explication de l'intérêt esthétique vient rejoindre une conception de l'art très courante (bien qu'à notre avis fort discutable): celle qui tend à en concentrer toute la valeur dans le talent individuel de l'artiste, dans le déploiment de sa virtuosité.

L'interprétation des valeurs de connaissance et des règles logiques par les besoins de la vie n'a pas manqué non plus de représentants. Elle se trouve aussi chez Spencer (car tout cela se tient). mais surtout chez Ernst Mach, particulièrement dans son livre La connaissance et l'erreur, et chez les pragmatistes tels que W. James et ses disciples.

Sont vraies, pour ces philosophes, les idées qui réussissent, les règles de pensée qui servent efficacement à la survivance de l'être et à son développement. Une erreur est, avant tout, une manière de se comporter qui manque son but. "Une connaissance vraie, dit Mach, est toujours un processus psychique qui nous conduit à un résultat biologiquement utile, soit immédiat, soit médiat." -- Tous les phénomènes de la vie de l'individu sont des réactions qui ont pour objet de conserver son existence, et les phénomènes de la vie intellectuelle n'en sont qu'une partie." On retrouve ici, transposé

presque textuellement, l'aphorisme d'après lequel "la morale est un cas particulier de la conduite universelle".

Mais l'effort vers l'assimilation? D'où vient-il? A quoi servent la hiérarchie des genres et des esprèces, les théories physiques, les grandes hypothèses, tout ce qui dépasse les recettes techniques? E. Mach les explique par "l'économie de pensée," et il serait tout à fait dans l'esprit de son hypothèse d'assimiler la valeur de la science aux valeurs qu'étudie l'économie politique, science des jugements normatifs sur l'utilité, ou du moins sur l'ophélimité[1].

Systématiser nos connaissances serait alors simplement les mettre en ordre pour les rendre maniables, de même que le catalogue d'une bibliothèque bien classée dispense de longues recherches sur les rayons. Faire une théorie vraie de l'électron, ce serait tenir toute la théorie de la lumière et de l'électricité dans le creux de la main, condensée en quelques formules sont il n'y aurait qu'à déduire les conséquences. "La science la plus haute, disait déjà Bacon, est celle qui charge le moins l'esprit humain".

En résumé, l'utile, c'est-à-dire ce qui favorise la conservation et l'expansion de la vie, serait le principe commun et unique de toutes les valeurs: tout ce qu'elles paraissent contenir de plus ne serait qu'un effet de transfert. Une pareille synthèse est pleine d'attraits, d'abord pour nos tendances intellectuelles, qui vont toujours à l'unité et à l'involution; mais aussi, en sens inverse, pour nos instincts naturels, pour notre penchant pour le plaisir, le succès, la puissance, qui dès lors ne devraient plus rencontrer aucun obstacle dans la religion, la

(1) C'est à dire l'utlitié apparente, ce qui est désiré, même par suite d'une illusion ou d'un mauvais calcul: P. ex, l'alcool a une grande "ophélimité" pour l'alcoolique; on ne pourrait guère dire qu'il ait pour lui de l'utilité".

morale ou la science. Plus de dualité dans l'homme, plus de conflit, plus de choix radical entre deux routes; tout se bornerait à trouver le meilleur moyen d'atteindre une fin bien définie. On comprend qu'une telle doctrine ait exercé une grande séduction et qu'elle ait profondément pénétré l'esprit public.

Mais est-elle vraie?

Il est certain, d'abord, que l'art moderne n'est pas un jeu ni un exercice de gymnastique; et s'il s'agit de ses origines, l'histoire nous montre qu'elles sont très complexes. "Tous les arts, disait Lamennais, sont sortis du Temple," c'est un peu trop dire, car toutes nos fonctions supérieures ont des origine multiples; mais il y a là cependant une part considérable de vérité. L'architecture, avant de produire des édifices utilitaires, a servi à édifier des monuments religieux; la peinture et la sculpture sont nées de la décoration des temples et des tombeaux. Les sphinx, les monuments thébains, le Parthénon, n'ont rien d'un jeu. "Encore aujourd'hui, l'art des temples chinois obéit, jusque dans le détail, à des prescriptions religieuses. L'apparente fantaisie des architectes cache toute une série d'observances rituelles"[1]. Il en est exactement de même dans les cathédrales, dont toute la décoration a sa raison d'être et ses règles religieuses[2].

On objectera que l'art a été aussi condamné par la religion. Tout le monde connaît dans *l'Exode, dans le Deutéronome*, le second des "commandements de Dieu": "Tu ne feras pas d'images taillées, ni aucune ressemblance de choses qui sont aux cieux, ni sur la terre, ni dans les eaux..." Cette tradition s'est conservée chez les iconoclastes

(1) Bouglé, L'évolution des valeurs, 251.

(2) Auber, Histoire et théorie du symbolisme religieux.

chrétiens et dans l'Islam; elle est également respectée dans une assez large mesure par le protestantisme. Mais pourquoi cette défense? Si l'art n'était qu'un jeu, ce serait une forme d'activité bien innocente. Achevons le verset: "... tu ne te prosterneras point devant elles et tu ne les serviras point." Si les images taillées ou peintes sont proscrites, c'est en tant qu'elles représentent des idoles: nous revenons donc à l'origine religieuse ou magique de ces formes de l'art.

On doit en dire autant de la danse, de la musique, de la poésie. Carmen, en latin veut dire incantation et poème; *vates* signifie à la fois poète et devin. On en trouve des traces jusqu'à notre époque, par exemple dans le rôle quasi-sacerdotal que s'attribue souvent un Victor Hugo. Le théatre, en Grèce, est une forme du culte de Dionysos; dans l'Europe du Moyen-Age, il sort des représentations religieuses, des "Passions", des"Mystères. Tous ces faits historiques sont bien connus, et viennent appuyer le mot de Lamennais.

Dira-t-on qu'à une époque préhistorique les choses se sont passées autrement? Ce serait une assertion invraisemblable et gratuite. Dira-t-on que la religion elle-même est un effet du désire de vivre, un moyen de s'assurer l'mmortalité? On l'aquelquefois consdiérée de ce biais: ce serait un produit de ce que Ribot, dans sa *Logique des Sentiments,* appelle "raisonnement imaginatif," cristallisant autour de l'idée et de l'espoir d'une survivance. Mais ceci encore ne supporte pas d'être généralisé. Cette idée a sans doute joué son rôle dans certaines religions, notamment dans l'ancienne Egypte, dans le christianisme; mais beaucoup d'autres, et des plus grandes, n'ont pas connu cet intérêt, dans le bouddhisme, c'est même précisément l'inverse; il enseigne les moyens de se délivrer des réincarnations successives par le renoncement à la Volonté de vivre.

Si les religions ont un caractère commun, ce serait bien plutôt de dépasser, de refouler l'individualité, de se prémunir contre la crainte de la mort par l'attachement à quelque chose d'autre que soi.

Il y a bien un transfert dans l'art, mais précisément de sens contraire à celui qu'invoquent les partisans du biologisme. Il consiste dans l'ostentation du moi de l'artiste, qui est toute récente et dérivée. C'est à mesure que l'art se détache de la religion que l'architecte, le sculpteur, le peintre, le musicien se mettent en vedette, signent leurs œuvres, réclament l'admiration pour leur virtuosité. Rien de moins primitif que cette forme d'individualisme.

On peut appliquer des remarques analogues à la théorie biomorphique de la vérité. Le pragmatisme a été si souvent discuté depuis vingt ans que la questions paraît maintenant assez claire. Comme l'esthétique, la logique a bien quelques éléments d'utilité: aucune de nos grandes fonctions intellectuelles ne découle d'une source unique. Mais ce n'est qu'une origine entre plusieurs autres, et qui serait à elle seule bien insuffisante. Voici pourquoi: la connaissance pratique tend à l'inconscience, non à la science. L'habitude détruit la pensée. Notre accoutumance parfaite à la pesanteur de l'air a été pendant des siècles un obstacle à sa découverte: il en serait de même de toute perfection biologique, de toute adaptation complète "des relations internes aux relations externes". Assurément, le savoir donne souvent le pouvoir; mais que de fois l'un va sans l'autre! La technique devance parfois la théorie, et peut-être toujours. En tout cas, nous avons souvent le pouvoir sans le savoir. Et réciproquement le savoir existe sans le pouvoir, par exemple dans l'histoire, dans la préhistoire, dans l'astronomie. Leur intérêt est

tout autre: il consiste dans la conscience de l'humanité, dans la vision du système sidéral comme des tous dont nous ne sommes qu'un élément infime. Ici encore, nous nous trouvons anx antipodes de l'intérêt individuel.

Si la vérité était un moyen au service de la volonté de vivre, il y aurait une vérité pour chacune, comme un régime alimentaire. Les plus extrémistes ont vu cette conclusion et l'ont acceptée: Nietzsche, M. Papini, dans ses premiers ouvrages; M. Prezzolini, dans *L'Art de persuader*. Mais ce sont là des paradoxes exceptionnels, qui tombent devant les faits. La vérité est inséparable de l'objectivité, et l'objectif, c'est ce qui est valable, en droit, pour tous les esprits. Comme l'art, avec son caractère religieux, avec son besoin d'un public, la science implique des rapports sociaux. Nous aurons plus tard à préciser en quel sens; mais en tout cas, l'explication par l'utilité des individus est très loin de leur être adéquate.

Les valeurs morales appellent les mêmes remarques. Notre moralité elle aussi, vient à coup sûr de sources multiples. Une part concerne la santé et le bien-être des individus, une part sert à constituer un "accord pour la vie" avantageux à nos intérêts individuels. Mais est ce tout? Prenons les jugements moraux tels qu'ils existent: un de leurs caractères les plus répandus est le mépris de la vie individuelle; ou du moins son étroite subordination à d'autres fins. Si la source de toute obligation était la vie, le plus grand des maux serait la mort: or, une foule de jugement moraux vont en sens inverse. Il est beau de donner sa vie pour sa patrie, pour sa religion, pour la science, pour une grande cause. Les éloges, quelquefois même l'enthousiasme pour ce sacrifice sont presque universels:

Summum crede nefas animam præferre pudori

Et propter vitam, vivendi perdere causas

Et ce ne peut être un transfert, car le transfert ne peut aller jusqu'à détruire la valeur qui lui a donné naissance. L'homme qui s'éprend du pays habité par celle qu'il aime, ne viendra pas y vivre seul , quand elle n'y sera plus, en abandonnant la femme pour son cadre, Ou bien alors, c'est qu'il serait entré en jeu d'autres sentiments tout différents qui ne viennent pas du transfert. Il peut se faire, comme disait Aristote, que quelqu'un nous présente un ami que nous accueillons d'abord à cause de lui, et que nous finissons par lui préférer: mais nous ne le préférons pas parce qu'il nous a été présenté par le premier. Le transfert, en ce cas, sert d'introduction à une autre valeur; mais il ne la crée pas.

L'avare, il est vrai, semble bien oublier complètement ou même sacrifier les jouissances. Mais pour le comprendre il faut entrer plus avant dans ses mobiles psychologiques. Le thésauriseur est souvent un craintif, dont la "fonction secondaire" est exagérée(1). Il n'oublie pas l'utilité; mais il redoute l'avenir, et c'est là-contre qu'il s'assure. Faites que ce qu'il accumule ne puisse plus lui servir en cas de besoin, il s'en désintéressera subitement. Dans d'autres cas, l'avare est un imaginatif. "Quel poète que l'avare!" a-t-on dit. Il se représente tout ce qu'il pourrait faire avec sa richesse. Quelquefois il en fait une partie. M. Goblot, dans sa *Logique des valeurs,* en cite cet exemple frappant: un homme d'une avarice sordide pour lui-même, et qui donnait généreusement de grandes sommes pour l'embellissement de

(1) La "foction primaire" est celle qui se rapporte au présent ou à l'avenir immédiat' la "fonction secondaire" est celle des espirts qui s'intéressent davantage au passé ou à l'avenir éloigné.

sa ville natale. Le transfert des valeurs de la fin au moyen ne peut donc amener le renoncement à la fin; il ne peut produire pour ainsi dire que des déplacements latéraux. Au contraire, la mort acceptée ou provoquée s'oppose radicalement à l'intérêt individuel.

La "valeur de la mort", d'ailleurs, n'est que la forme la plus aigüe du conflit entre les valeurs morales et la vie, telle qu'elle se définit biologiquement. Presque toutes les morales constituées ont accumulé les obstacles à la libre reproduction de l'espèce. S'il y a quelque chose qui exprime les tendances de la vie, qui soit biologiquement fondamental, c'est bien l'attraction des sexes. la "liberté de l'amour." Or, morales et religions multiplient les interdictions autour de l'acte sexuel. Souvent même elles ont fait du célibat, de la chasteté, de la virginité, des valeurs placées au rang des plus hautes. Il ne semble pas que ce soit possible à expliquer par la vie.

Le freudisme en rend compte par l'utilité de la "sublimation": grâce à ces entraves, les forces qui se dépenseraient selon l'instinct sont rendues conscient par inhibition, et dirigées vers des fins idéales.

Mais si la sublimation présente un intérêt quelconque, c'est à condition que ce qu'elle produit ait une valeur en soi. S'il est utile de tailler la vigne, et de la forcer ainsi à produire des raisins, c'est que les fruits valent mieux que les feuilles et le bois, et n'en sont pas un simple succédané.

Que l'on considère l'art, la vérité, la moralité, on aboutit donc à la même conséquence psychologique: les valeurs du premier groupe ne sauraient se ramener aux besoins de la nutrition, de la reproduction, de l'expansion vitale. Et, chose curieuse comme l'a remarqué Le Dantec[1], les biologistes eux-mêmes considèrent comme un progrès l'évolution

des espèces par adaptation à leur milieu, qui est une défaite pour la tendance fondamentale de chaque être à maintenir son type et à le propager. Dans l'espèce humaine “ce sont les victoires partielles du milieu sur nous - victories partielles dont nous conservons la marque et que nous appelons nos souvenirs, notre expérience..., les facultés élevées de notre intelligence et de notre esprit, - c'est de cela que nous sommes fiers,” Sans doute; et ce n'est pas tout: nous sommes fiers aussi de notre civilisation, c'est-à-dire de notre justice, de notre renoncement à la volonté de conquête; fiers de transposer notre volonté de domination en une volonté de science ou d'art, où le succès personnel reste toujours subordonné à la pensée d'autrui. Pour Le Dantec, c'est là une bizarrerie incompréhensible. Pour qui analyse comme nous l'avons fait la psychologie des valeurs, c'est seulement la confirmation que toutes ne sont pas de même nature, que la vie spirituelle de l'homme enveloppe une lutte de valeurs, et qu'on la détruirait en essayant de la réduire à l'unité de l'instinct.

(1) voir la Revue philosophique de 1911, deuxième semestre, qui contient toute une discussion sur ce sujet.

5ème ET 6ème LEÇONS

Les Valeurs et la Vie Sociale, - Conclusion

Si la beauté, la justice, la science, ne peuvent être expliquées en partant des intérêts de la vie individuelle, par un simple jeu de transfert, et comme une forme supérieure d'hygiène, s'ensuit-il qu'elles soient psychologiquement premières et irréductibles? Nous avons observé plus haut leur rapport avec la religion, dont le caractère social n'est pas douteux. Ce que n'explique pas l'hypothèse biologique pourrait-il l'être par l'hypothèse sociologique?

Il est certain que toute société exerce sur ses membres une puissante action mentale. Auguste Comte a même pu soutenir, d'une manière très plausible, qu'il n'y avait pas lieu de considérer la psychologie comme une science distincte, et qu'elle s'absorbait pour les fonctions les plus simples, dans la biologie, pour les plus élevées, dans la sociologie.

En effet, tout individu qui naît, et qu'élèvent des adultes, se trouve enveloppé dans un étroit réseau d'enseignements et d'obligations. Tout d'abord, il apprend à parler une langue; et tout ce qui vient du language s'insinue avec d'autant plus de force et de porfondeur qu'on l'aquiert à l'âge où le cerveau est le plus apte à contracter et à fixer des habitudes. Or, nous avons vu l'étroite liaison "du langage affectif

et des jugements de valeur"[1]. La syntaxe est une logique. Les formes du langage impliquent sans cesse, par elle-mêmes, des sentiments d'admiration ou de mépris, soit esthétique, soit moral.

Il en est de même du droit et des mœurs, qui s'imposent à nous et dans lesquels on a souvent vu l'expression d'une volonté collective, impliquant que la société, dans son ensemble, est un être aussi personnel que nous-mêmes, et dont nous n'avons peine à reconnaître l'unité que parce que nous ne sommes pas à son échelle. Vraie ou fausse, cette idée n'a rien d'absurde. Le langage courant est plein d'expressions qui présentent le gouvernement comme placé à la tête de l'État; les voies de communication, comme des artères; le réseau télégraphique, comme un système nerveux; les Halles centrales, comme le "ventre de Paris." Une foule de métaphores semblables sont formées naturellement. Pourquoi n'y aurait-il pas une âme dans ce corps?

Si, entre les cerveaux des individus, on admet qu'il puisse s'exercer des actions analogues à celle de la T.S.F., le mécanisme de cette pensée collective serait même facile à concevoir.

D'autres analogies peuvent être tirées de la structure des êtres: les vivants complexes sont incontestablement formés d'éléments unicellulaires, et de segments qui constituent des groupements intermédiaires. Chez certains polypes, les êtres composant une société animale vivent tantôt à l'état séparé, tantôt à l'état d'agrégation. Dans une ruche, une fourmilière, les réactions collectives l'emportent tellement sur les réactions individuelles et semblent tellement inexplicables par celles-ci que l'idée d'un "esprit de la ruche" s'est

(1) C'est le l'ouvrage de M. Vaucher que nous avons eu dégà l'occasion de citer.

imposée à ceux qui étudiaient l'extraordinaire comportement des hyménoptéres[1].

L'aspect personnel de la Société se manifeste par un curieux parallèle du sentiment religieux et du sentiment social, observé d'abord par Guya'u dans *L'Irréligion de l'avenir*, et dont Simmel, Durkheim, se sont efforcés de faire voir qu'il manifestait presque une identité psychologique dans la forme et le contenu de ces deux sentiments. Qu'est-ce que Dieu pour un croyant? Un être spirituel comme lui-même, quoique infiniment supérieur, auquel il reconnaît une intelligence pleine de sagesse, une volonté, des sentiments même, puisqu'on parle couramment de la bonté, de la colère de Dieu. Sa puissance est si grande qu'à côté d'elle celle des hommes est négligeable; elle inspire de la crainte; mais en même temps sa perfection inspire de l'amour. Ses commandements sont la source de toute morale; il est à l'origine de toute législation et de toute autorité légitime, du "droit divin"; c'est de lui que nous tenons pensée et langage; nous sommes en relations continuelles avec lui, nous vivons dans son sein: "in eo vivimus, movemur et sumus". Enfin, Dieu veut que l'homme le connaisse, le serve: dans les anciennes religions, par des sacrifices, des offrandes; dans les religions modernes, par des hommages, des professions de foi, des fêtes, des cérémonies attestant son existence et la dépendance des créatures.

Or chacun de ces traits n'exprime-t-il pas un rapport réel, scientifiquement observable, de l'individu et de la société?

Si les valeurs religieuses sont bien, comme nous l'avons vu, inséparables des valeurs logiques, esthétiques, morales, et si la

(1) M. Maeterlinck, *la vie des abeilles;* Id. *La vie des termites*. A une époque plus ancienne, voir ce qu'en disait déjà Diderot dans *Le Rêve de d'Alembert*.

religions est aussi profondément sociale, toutes ces valeurs reposent sur la volonté de l'Ame dont la société visible est le corps, ou, si, l'on veut, car cela revient au même, sur la volonté de Dieu.

Il ne faut pas croire d'ailleurs, fait remarquer Durkheim, que la société soit toujours également productrice de valeurs: elle les entretient, les conserve en temps ordinaire par ses institutions, mais elle les fait naître par des poussées vitales, qui sont les périodes de création ou de révélation. Quand, pour une raison quelconque, le sentiment du rapport entre les individus et le Tout se trouve exalté, alors naissent les idéaux qui gouverneront ensuite nos jugements de valeur. Ce sont les moments d'effervescene et de progrès: par exemple la législation de Moïse, la substitution du christianisme aux religions antiques, l'avènement de l'Islam, la Renaissance, la Révolution française; et Durkheim en prévoyait une autre, comme imminente celle qui transformerait le régime économique.

Les individus, pense-t-il, voient juste quand ils ont le sentiment que les valeurs les dépassent, et que cependant ils y participent et les maintiennent: c'est ainsi que dans une troupe à l'assaut, chacun, s'il était seul, n'aurait aucun motif d'avancer et se ferait tuer infailliblement sans utilité; mais tous ensemble ont raison de le faire, et par leur élan simultané peuvent remporter la victoire,

Das faits particuliers semblent bien confirmer cette vue générale.

Historiquement, dans la plupart des cas, le droit ne fait qu'un avec la morale[1]. La tendance à les dissocier est locale, récente, et d'ailleurs paraît aller vers la reconstitution d'un droit universel de plus

(1) Voir le *Deutèronome, le Lévitique*, le Droit musulman, beaucoupe de coutumes du moyen-âge européan.

en plus conforme à nos conceptions philosophiques de la justice. Beaucoup de termes qui marquent aujourd'hui des valeurs individualisées dérivent de termes qui désignaient plus anciennement des valeurs collectives: "obligation" est une expression technique de droit romain qui a fini par s'appliquer au for intérieur;[1] la responsabilité, de solidaire qu'elle était, est devenue tardivement individuelle: en même temps, elle a passé, elle aussi, du juridique au moral et le mot lui-même qui désignait primitivememt la garantie d'une obligation légale, a pris graduellement la valeur éthique qu'il contient aujourd'hui[2].

De même dans l'ordre esthétique, Fouillée, écrivant une préface au livre de Guyau, *L'Art au point de vue sociologique,* résume ainsi l'idée de celui-ci: "Tandis que la métaphysique et la religion s'efforcent de réaliser dans la société humaine la communauté des idées directrices, la liaison intellectuelle des hommes entre eux et avec le tout, la morale réalise l'union des volontés et par cela même la convergence des actions vers un même but: c'est ce qu'on peut appeler la synérgie sociale. Mais pour assurer la synergie sociale, il fait produire la sympathie sociale: c'est le rôle du grand art, de l'art considéré au point de vue sociologique".

Guyau était plus intuitif qu'érudit. Mais en feuilletant la collection de *l'Année Sociologique*, on trouve une foule d'études montrant comment les formes d'art naissent des circonstances où la

---

(1) Un ouvrage célèbre du jurisconsulte Pothier s'intitute; Traité des obligations selon les règles du for de la conscience que du for extérieur (1761). - For. "forum," c'est à dire tribunal.

(2) M. Fauconnet a consacré sa thèse principale de Doctorat à cette origine sociale de la responsabilité morale.

communauté prend conscience de son unité dans l'action: danse rituelle en commun, lamentation sur les morts, chants destinés à rythmer le travail, construction des temples, adoration des dieux. M. Yrjo Hirn, dans un ouvrage très connu sur *Les origines de l'art* (1900) a essayé de montrer par des faits d'observation que tous les genres d'art sortent de quatre sources, toutes quatre sociales: le langage et les diverses formes de communication; la magie: la sélection sexuelle, orientée par la société; enfin la technologie, y compris celle de la guerre.

Les même recherches historiques ont conduit à relever l'influence des actions collectives sur les normes logiques, les formes fondamentales de la pensée auxquelles nous accordons une valeur probante.

Toute vérité est la vérité d'un jugement. Or, la forme régulière d'un jugement est une sorte de petite scène où le sujet représente un personnage' le prédicate, ce qu'il fait, ce qu'il est, ou ce qu'il subit: "Le soleil m'a brûlé, dit-on couramment; "le cuivre a été rongé par l'acide; la montagne se dresse au nord du village"; comme "un tel m'a frappé, un tel a été mordu par un animal, un tel se tient debout devant sa porte". La mythologie passe pour "une maladie de langage;" il serait plus juste de dire que nos relations sociales, les plus essentielles de toutes, ont déterminé les formes dans lesquelles nous devions parler.

De même encore, Durkheim et Mauss ont fait savoir que les classifications sont d'abord calquées sur les divisions des peuples, des tribus, des clans[1]. Cette idée a été généralisée très vigoureusement

(1) De quelques formes primitives de classification, *Année sociologique*, 1903.

dans le dernier grand ouvrage de Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*[1].

Proposant une solution toute nouvelle de l'antique discussion entre l'empirisme et le rationalisme, il soutient que tout ce que l'esprit humain ajoute à la sensation vient de ses idées religieuses, qui sont identiques à ses idées sociales. D'une part, l'expérience concrète de la vie sociale fournit les catégories qui dominent l'interprétation de la nature, et détermine ainsi l'idéal d'explication logique et scientifique; de l'autre, le sentiment direct de l'unité sociale devient l'idée directrice de l'unité du monde, du Cosmos, organisé comme une société.

Ainsi l'hypothèse sociologique s'offre à résoudre les difficultés que l'utilitarisme et l'évolutionisme laissaient en suspens. Il est bien vrai qu'il y a dualisme dans l'homme, car il est d'une part un animal, de l'autre un "socius"; dès lors ses intérêts, en tant qu'être vivant individuel, peuvent fort bien être en conflit avec sa raison ou son sentiment du beau, ou ses devoirs en tant que membre de la société; mais d'autre part il y a monisme en ce qui concerne l'ensemble dont il fait partie: la société n'est pas hors de la nature; elle est seulement un être vivant d'ordre supérieur, comme le vertébré par rapport aux êtres unicellulaires. Par conséquent, ce sont ses lois, ses intérêts, son "utilitarisme", si l'on peut ainsi parler, qui apparaissent pour l'homme individuel comme un ordre supérieur à la nature. Ici encore, si l'on va au fond des choses, il n'y à pas d'autre valeur que la vie.

❁❁❁

(1) La conclusion de ce livre, qui contient l'essentiel de sa théorie, a d'abord été publiée dans la Revue de Métaphsique de 1909 sous le titre: *Sociologie religieuse et théorie de la connaissance*.

Malgré l'attrait d'une assimilation si complète, et malgré le sentiment d'admiration mystique, qui entoure à notre époque ce mot magique: la vie, il est permis de se demander si la solution sociologique du problème des valeurs répond bien aux faits, je veux dire aux impératifs et aux jugements d'appréciation, tels qu'ils sont donne donnés par l'historie et par l'observation psychologique contemporaine.

Tout d'abord, la belle unité de cette explication n'est qu'apparente, Les sociologues emploient en effet trois moyens différents pour faire sortir les jugements de valeur des phénomènes de la vie sociale.

En premier lieu, on explique les formes obligatoires de notre pensée, par exemple les catégories, les norme . logiques, par la structure de la société dont l'image familière est profondément empreinte en nous: on rattache ainsi les rapports de genre à espèce, les classifications, à l'existence des peuples, des tribüs, des clans, des familles; on conçoit l'explication causale comme une cosmogonie, une forme stylisée de la généalogie des Dieux; les lois de la nature sont un calque des législations humaines; le syllogisme, un schéma de la discussion juridque. Cette première sorte de transformation psychologique est surtout invoquée dans l'ordre intellectuel.

En second lieu, on explique le normatif par les besoins de la société, considérée comme un être "sui genreis". L'individu doit respirer, manger, exercer ses organes; sinon il tombe malade et meurt. Ce que les règles d'hygiène sont pour lui, les règles de la logique, de la justice, de la beauté le sont pour la société; si le mensonge et même l'illogisme sont fréquents, si l'égoïsme, la fraude, la violence opposent les citoyens, s'ils diminuent eux-mêmes leurs facultés

intellectuelles et leur volonté par l'usage des stupéfaits ou par des mœurs dissolues si et leurs fonctions imaginatives et affectives ne trouvent pas dans l'art un exercise normal, la société s'affaiblit ou même se désagrège complètement: elle s'éteint ou devient la proie de société plus vigoureuses: de là vient que les règles du vrai, du beau, du bien sont impératives pour les individus, chacune dans la mesure aù elle improte à la collectivité. Ce point de vue est tout à fait analogue à celui des utilitaires; la seule différence est qu'il concerne l'utilité du groupe, pris dans son ensemble, et non celle des êtres humains: car les hommes personnellement ne sont peut-être pas moins heureux dans une époque de décadence que dans les âges de pleine vigueur sociale.

Mais ce n'est pas tout. On a senti l'insuffisance de l'utilitarisme, et l'on a tâché de le dépasser. Une troisième forme de l'hypothèse consiste donc à invoquer une action toute spéciale de l'âme collective, son pouvoir de suggérer des indéaux, pouvoir qui se manifeste d'une façon éclatante dans les moments d'exaltation commune. Cette idée date du romantisme. Renan semple bien y croire, notamment en ce qui concerne l'origine du langage et celle de l'art. Durkheim lui a rendu toute son acutalité. Mais elle laisse dans l'ombre une question capitale: ces idéaux sont-ils seulement l'expression des besoins sociaux, les conditions de la santé du groupe? On fait alors retour à l'explication précédente, Sont-ils la révélation, ou la création d'un ordre de fins supérieures? Alors le dualisme reste vrai. Autrement dit, la volonté sociale ne tend-elle qu'à sa propre conservation et à son agrandissement. -- comme la vie animale dans l'individu, -- et l'homme, suivant un mot célèbre, ne sent-il "deux hommes en lui" que parce qu'il y a dans sa conscience à la fois le sentiment de sa vie

animale, et celui de son rôle sicial? Ou bien la société humaine elle aussi, est-elle double? Pour elle aussi, existe-t-il deux groupes de valeurs, les deux groupes que notre analyse psychologique nous a amenés à distinguer tout d'abord? Une société pourrait-elle être "le Christ des nations", pourrait-elle se sacrifier volontairement à la réalisation d'une grande idée? Voilà l'alternative centrale sur laquelle le terme d'explication sociologique répand un brouillard. Reprenons, pour la résoudre, nos trois formes d'explication, et d'abord celle qui repose sur l'analogie des structures sociales et de la pensée scientifique.

Vous dites que le jugement est d'abord sociomorphique. Cela est vrai. Qu'il l'est encore aujourd'hui dans une large mesure. D'accord. Mais dans quel sens évolue-t-il? Précisément dans celui qui tend à le dépouiller de plus en plus de ce caractère. Déjà, maintenant, on n'a plus aucune conscience que le sujet logique soit une personne, même dans les cas où la forme grammaticale s'y prête aisément. De plus, un grand nombre de jugements, dans leur énoncé même, ont brisé ce cadre personnel: "Dans une masse de liquide en équlilibre la pression est la même en tous les points d'un même plan horizontal": voilà un type fréquent de langage scientifique où il n'y a plus qu'une bien faible trace d'anthropomorphisme. Enfin il disparaît complètement dans les formules mathématiques, où il n'y a plus de sujet ni de prédicat: $(a + b)^2 = a^2 + b^2 + 2\ ab$. Or on sait quelle importance croissante prennent celles-ci dans la logique moderne.

La raisonnement subit une transformation corrélative, et tend vers le calcul, qui n'a plus rien de personnel. Dans un cours public fait ici même l'année dernière, j'ai essayé de montrer le même changement

dans l'involution des idées de temps, d'espace, de cause, de raison suffisante physique ou morale. A l'idéal organique et social se substitue un idéal d'assimilation(1).

La société apparaît donc bien somme l'institutrice de l'homme, fournissant aux lois logiques leur première matière et les expriment d'abord dans son langage; mais celles-ce s'en dégagent par une involution qui tend à les rendre indépendantes, et à mettre l'homme en mesure de comprendre la société elle-même dans un système objectif de concetps et de notations. Les scrupules qui empêchaient Descartes d'appliquer sa méthode aux choses politiques ne lui ont pas longtemps survécu.

Le sens dans lequel se modifient les valeurs esthétiques n'est pas moins caractéristique. Les vieilles images de l'Antiquité égyptienne montrent des maçons, des rameurs, des batteurs de blé dont un musicien rythme le travail; on trouve encore quelques traces de cet usage, mais il faut les chercher; et dans les pays de forte civilisation industrielle, il n'en reste rien. De même en ce qui concerne l'utilité religieuse et politique de l'art. Tous les arts sont sortis du temple; mais il n'est pas moins digne de remarque qu'ils en sont *sortis*. Platon se plaint dans *Les Lois* qu'on sacrifie le caractère éducatif de la sculpture, de l'architecture, de la musique, à l'amour de la nouveauté et à la recherche de l'agrément; il y oppose l'admirable immutabilité des canons de l'art égyptien. Sematsien, en Chine, faisait entendre les mêmes regrets. Les anciens ont eu une musique, une poésie d'État, comme une religion et une éducation d'État. Mais partout l'art se

(1) Viur *Etudes sur l'Involution* (en arabe) dans les Travaux de l'Université Egyptienne pour 1926-1927.

développe en se libérant de cette sujétion sociale. Et dans cette émancipation apparaît une nouvelle fin, vers laquelle vont converger les valeurs: l'assimilation, l'identité. Le jugement, nous l'avons vu, tend vers l'égalité mathématique; la classification, vers l'identification; la causalité, vers la conservation de l'énergie. L'art devient de même une assimilation des choses à l'esprit, des esprits entre eux et même des choses entre elles: car les grandes œuvres, si puissament individuelles qu'elles soient, créent des types qui jouent dans le concret le même rôle que les concepts dans l'abstrait.

Pour les valeurs morales, le cas est un peu différent, mais les conséquences sont convergentes, et le parallélisme des normes n'est pas en défaut sur ce point. Il est vrai que les règles de la justice, de la bienveillance, peuvent être considérées aujourd'hui comme l'ensemble des rapports honnêtes et sympathiques entre associés, nécessaires à la santé du groupe. Il est vrai aussi qu'elles restent plus étroitement liées aux pays et aux religions. Mais elles-mêmes se transforment dans une direction extra-sociale. Bornées d'abord aux limites de la tribu, de la nation, laissant toute liberté contre l'étranger, elles deviennent aujrd'hui essentiellement humaines: même pendant la guerre, tous ont fait effort pour prouver leur bon droit ou pour y faire croire; et l'opinion morale a pesé dans la balance d'un poids que celui des armements ne rendait pas négligeable.

On objectera que cela ne change rien à leur nature sociologique: c'est la société humaine, dira-t-on, qui se substitute simplement aux sociétés nationales, comme les nations se sont substituées aux tribus. Rien de plus vrai: mais cela n'en ruine pas moins la première et la seconde interprétation de l'hypothèse durkheimienne: car l'Humanité

n'est pas une société organique préexistante, une réalité antérieure et donnée, dont les structures ou les besoins physiques puissent se traduire en règle de pensée pour l'individu. Elle est elle-même un idéal: point d'organisation, ou à peine, et très récente; point d'institutions coercitives ni de sanctions établies. La différenciation et la contrainte, dont Durkheim a fait les conditions essentielles du lien social sont ici absentes. Il ne reste que l'amour; non pas même l'amour du tout, qui est encore organique, mais le sentiment stoïcien et évangélique qui veut voir dans tout autre homme un semblable, un "prochain," c'est à dire un proche parent, -- fût-il même d'une nation ennemie.

Il y a là une extraordinaire anticipation sur la réalité: la société qui est en jeu dans les valeurs morales est une société virtuelle, désirée: elle est la sœur de ces normes et non point leur mère. Elle est toute de similitude et non d'organisation' elle n'est plus un système d'êtres qui coopérent en vertu de leurs différences, chacun tâchant d'obtenir le plus possible en échange de ses services; elle est comme une libre assemblée de croyants ou de savants, unis par ce qu'ils ont de commun: ce qu'un d'eux gagne, non seulement personne ne le perd, mais tous les autres le gagnent aussi.

Ces deux sociétés si différentes n'existent que rarement à l'état pur. Mais presque tous les groupements humains les contiennent à des degrés divers. Et ceci nous ramène à la troisième forme des explications sociologiques: celle qui rattache les valeurs à l'exaltation du sentiment social dans certains moments exceptionnels, à la communion intense de tous les membres d'une même société entre eux et avec l'âme collective; plus faiblement, mais d'une manière plus

continue, au renforcement des émotions communes dans les réunions, les fêtes, en présence des symboles nationaux ou religieux. A ce moment, de laquelle des deux sociétés s'agit-il? Ce n'est assurément pas de celle des "échangistes", des productures de richesse ou des services économiques: la spécialisation professionnelle, l'organisation administrative n'y comptent pour rien. C'est la communauté seule qui entre en action. Une société, fonctionne en tant que différenciée; comme telle, elle crée des valeurs du type utilitaire: elle détermine le corus du coton, du cuivre, du blé, des titres de bourse, mais en tant qu'elle fonctionne ainsi, ses membres ne s'aiment pas entre eux, quoi qu'en ait cru Sully-Prudhomme; et elle n'aime pas les autres sociétés. Une société aù l'on s'aime entre soi, et où l'on aime les autres sociétés du même genre, est celle qui repose sur l'identitédes idéaux: "Eadem velle atque eadem nolle, ea demum firma amicitia est".

***

En définitive, les sentiments et les jugements de valeur ne peuvent pas se ramener à l'unité; il n'est pas possible d'expliquer les idéaux comme des moyens de la vie sociale, en tant que la société est une des formes que prend l'organisaion dans la nature. Ils sont un élément irréductible de notre vie psychologique qui ne se laisse pas éliminer par un jeu de transfert ou de réflexes acquis.

Comme l'homme individuel, les sociétés dont il est la cellule ont d'une part une vie matérielle, avec des valeurs égoïstes, de l'autre une vie spirituelle, avec des valeurs logiques, esthétiques, morales qui sont parallèles entre elles et qui tendent à l'unité des esprits comme à leur fin dernière, mais infiniment éloignée. Cette perfection est-elle pleinement actuelle en Dieu, qui serait ainsi l'alpha et l'ômega des

valeurs et des réalités? Ou faut-il admettre, au contraire, comme Renan, Comme William James, comme Wells, un Dieu qui se développe, qui se réalise par degrés, soit à la fois au-dessus de l'humanité et dans celle-ci, soit à travers les sociétés humaines seulement? Ces questions, et beaucoupe d'autres, viennent nécessairement à l'esprit quand on a reconnu le caractère a priori des valeurs spirituelles; toute conclusion, scientifique ou philosophique, est une porte ouverte sur de nouveaux problèmes. Mais ce que nous pouvons en tout cas, me semble-t-il retenir de ces quelques analyses, c'est que la vie n'est pas tout, et qu'on ne saurait, par aucun détour historique ou psychologique, supprimer la différence entre l'ordre naturel et ce qui le dépasse, entre l'existence des êtres, avec les intérêts ou les besoins spécialisés qu'elle implique, et leur perfection, qui se mesure à leur convergence.